R466
Q86
THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
MAR 30 1960

REVUE DE QUMRAN

NUMÉRO 6 FÉVRIER 1960 *TOME 2* *FASCICULE 2*

SOMMAIRE

ARTICLES

J. C. GREENFIELD : The Root « GBL » in Mishnaic Hebrew and in the Hymnic Literature from Qumran 155
Fr. NÖTSCHER : Heiligkeit in den Qumranschriften 163
GLENN HINSON : Hodayoth III, 6-18 : in what sense messianic? 183
J. CARMIGNAC : Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân ... 205
P. WERNBERG-MØLLER : *Waw* and *Yod* in the Rule of the Community (1 Q S) 223
W. GRUNDMANN : Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus 237

NOTES

C. ROTH : A Talmudic reference to the Qumran sect? 261
J. CARMIGNAC : Compléments au texte des Hymnes 267
R. DEICHGRÄBER : Die Gemeinderegel (1 Q S) X, 4 277
W. R. LANE : Pešer style as a reconstruction tool in 4 Q Pešer Isaiah *b*. 281

RECENSIONS

A. M. BRUNET (A. R. C. Leaney, J. Posen, R. P. C. Hanson, *A Guide to the Scrolls. Nottingham Studies on the Qumran Discoveries*) 285
G. MOLIN (J. van der Ploeg und andere, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*) 287
S. SZYSZMANN (K. Starkova, Règle pour toute la Congrégation d'Israël) 295

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS LETOUZEY ET ANÉ - PARIS

Die *Revue de Qumrân* nimmt alle bedeutenden Artikel an, die in einer der Weltsprachen (Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Latein, Spanisch) abgefasst sind. Es wird gebeten, die Texte nur in Maschinenschrift vorzulegen und zwar mit weiten Räumen zwischen den Zeilen.

Um die Mühe der fremdsprachlichen Leser zu erleichtern, dürfen diese Texte keine Abkürzungen oder sonstige Zeichen enthalten. Die verschiedenen Qumran-Rollen werden entweder mit der genauen Übersetzung ihres Titels *(Rule of the Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, oder mit der vollen Ausschreibung *(1 Q Serek, 1 Q Milḥamah, 1 Q Genesis Apocryphon...)* der von J. T. Milik aufgestellten Zeichen (cf. *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave I*, S. 46-48) bezeichnet.

Abgesehen von der jährlichen Urlaubszeit bekommen die Autoren die Druckfahnen jedes Artikels innerhalb eines Monats nach seiner Annahme. Ein schnelles Korrekturlesen wird geraten, da jede Nummer der Zeitschrift, sobald die korrigierten Druckfahnen eine ausreichende Seitenzahl umfassen, zum Verkauf gelangen wird.

Jeder Autor trägt die volle Verantwortung für seine Artikel, deren Inhalt und Korrekturlesen die Zeitschrift als solche in keiner Weise verpflichten können.

Die Direktion der Zeitschrift gedenkt, den Autoren eine Vergütung von 10 NF je Druckseite zukommen zu lassen, sobald die jeweilige Nummer eine Verkaufszahl von tausend Exemplaren erreicht hat. Ausserdem werden den Autoren etwa je 30 Sonderdrücken reserviert.

Die Gelehrten, die die Redaktion einiger Besprechungen übernehmen möchten, werden gebeten, sich bei dem Redaktionssekretariat zu melden. Das zu besprechende Werk wird ihr Eigentum. Es wird ihnen die gleiche Vergütung und die gleiche Anzahl von Sonderdrücken wie den Autoren gesichert. Sie werden sich bemühen, die Besprechung innerhalb eines Monats zu schreiben.

Für alle zur Veröffentlichung bestimmten Artikel und alle zu besprechenden Publikationen werden Sie gebeten, sich an den Redaktionssekretär zu wenden : Abbé J. Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^{e}.

REVUE DE QUMRAN

NUMÉRO 6 FÉVRIER 1960 TOME 2 FASCICULE 2

SOMMAIRE

ARTICLES

J. C. GREENFIELD : The Root « GBL » in Mishnaic Hebrew and in the Hymnic Literature from Qumran 155
Fr. NÖTSCHER : Heiligkeit in den Qumranschriften 163
GLENN HINSON : Hodayoth III, 6-18 : in what sense messianic? 183
J. CARMIGNAC : Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân ... 205
P. WERNBERG-MØLLER : *Waw* and *Yod* in the Rule of the Community (1 Q S) 223
W. GRUNDMANN : Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus 237

NOTES

C. ROTH : A Talmudic reference to the Qumran sect? 261
J. CARMIGNAC : Compléments au texte des Hymnes 267
R. DEICHGRÄBER : Die Gemeinderegel (1 Q S) X, 4 277
W. R. LANE : Pešer style as a reconstruction tool in 4 Q Pešer Isaiah *b*. 281

RECENSIONS

A. M. BRUNET (A. R. C. Leaney, J. Posen, R. P. C. Hanson, *A Guide to the Scrolls. Nottingham Studies on the Qumran Discoveries*) 285
G. MOLIN (J. van der Ploeg und andere, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*) 287
S. SZYSZMANN (K. Starkova, Règle pour toute la Congrégation d'Israël) 295

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS LETOUZEY ET ANÉ - PARIS

ONT COLLABORÉ AU PRÉSENT NUMÉRO :

Révérend Père Adrien M. Brunet, Dominicain, Professeur à l'Université de Montréal, 5375 avenue Notre-Dame-de-Grâce, Montréal 28, Canada.

Monsieur l'Abbé Jean Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^e^, France.

Herr Reinhard Deichgräber, Göttingen, Obere Karspüle 43, Deutschland.

Jonas C. Greenfield, Assistant Professor of Hebrew, University of California, Los Angeles 24, California, U. S. A.

Professor Doktor Walter Grundmann, Rektor des Katechetenseminars der Evangelischen-Lutheranischen Kirche in Thüringen, Eisenach, Ost-Deutschland.

Glenn Hinson, Instructor in New Testament Interpretation at the Southern Baptist Theological Seminary, 2825 Lexington Road, Louisville 6, Kentucky, U. S. A.

The Reverend William R. Lane, Graduate Fellow, Oriental Seminary, John Hopkins University, Baltimore 18, Maryland, U. S. A.

Doktor Georg Molin, Dozent für Westsemitische Sprachen am Institut für Orientkunde der Universität Graz, Graz-Wetzelsdorf, Herbersteinstrasse 88, Oesterreich.

Professor Doktor Friedrich Nötscher, Universität Bonn, Reuterstrasse 76, Deutschland.

Professor Cecil Roth, 31 Charlbury Road, Oxford, England.

Monsieur Simon Szyszman, 2, rue de Lille, Paris, VII^e^, France.

Doctor P. Wernberg-Møller, Lecturer in Semitic Languages and Literatures at Manchester University, England.

La *Revue de Qumrân* laisse à chaque collaborateur l'entière responsabilité de ses articles et de la correction des épreuves.

THE ROOT "GBL" IN MISHNAIC HEBREW AND IN THE HYMNIC LITERATURE FROM QUMRAN

ONE of the terms that is recurrent in the hymnic literature from Qumran is to be found in the description of man as being of low estate since he is created from dust "kneaded with water" מגבל המים. The verb used for "kneading" is גבל. As was noted by those who first treated the texts, the root גבל in this meaning is not found in Biblical Hebrew (1) but is frequent

(1) G. R. DRIVER, whose lexicographical insights have restored many roots to Hebrew, has found this גבל in various Old Testament passages. However, careful examination of the use of גבל *in Hebrew* as outlined in this study will show that the meaning and usage imputed for גבל in these passages is not found in Hebrew. *a)* In *Ezekiel* 27,4, DRIVER (*Biblica*, 19 [1938], p. 177) reads בְּלֵב יַמִּים גְּבָלוּךְ בֹּנַיִךְ "in the midst of the sea did thy builders give thee shape". But, גבל is used only for the preparation of building materials, not even elliptically, for the building process itself. This is evident from the Mishnaic Hebrew texts quoted in this article. It is also true for Palestinian Aramaic as can be seen clearly from the report about the construction of certain "huts" in Rome quoted in *Canticles Rabbah*. I s. 42 (ad *Canticles* 1,6):

אמר לון אי לית אתון מטין מיא מנהר פרת
וגבלין בהדא טינא ובנין להון לית אינון קימין.....
אזל ואמטי מיא מן פרת וגבלון בטינא ובנון יתהון וקמון

"He (Abbā Qolon) said to them: "if you do not bring water from the Euphrates and *mix* it with clay and build them (the huts) they will not stand"... he went and brought water from the Euphrates and they *mixed* it with clay and built them and they stood". The Massoretic text of this verse needs no emendation בְּלֵב יַמִּים גְּבוּלֶיךָ refers to the Tyrian overseas colonies; *b)* In *Amos* 5,9, DRIVER (*Journal of Theological Studies*, 39 [1938], p. 262) emended הַמַּבְלִיג to הַמְגַבֵּל "who creates, wreaks" and referred to the Peshitta of *Psalm* 94,20. But even though Hebrew יצר and Syriac GBL develop from concrete "form, fashion" to abstract "create, wreak" this is not true of Mishnaic Hebrew גבל. Moreover, *Amos* 5,9*a* may be translated according to the Massoretic text "He who brings sudden destruction on the mighty" as I hope to show elsewhere;

in Mishnaic Hebrew and has cognates in the other Semitic languages. However, as with many other important vocables used in the Qumran texts, this term has not to date received the extensive treatment in terms of its usage in Mishnaic Hebrew that it deserves.

In Mishnaic Hebrew גבל occurs in both the *qal* and the *piel* (2). In the *qal* it is used for:

a) "to knead dough": *Tosefta, Ma'asroth* 3,13 (3): מוכר לו חטים אף על פי שיודע בו שאינו גובל עיסתו בטהרה.

b) "to stir fodder": *Shabbat* 24, 3: ונותנין מים למורסן אבל לא גובלין.

c) "to mix mortar": *Baba Meṣia* 10, 5: אין שורין טיט ברשות הרבים....אבל גובלין טיט ברשות הרבים.

d) "to prepare clay for ceramics": *Tosefta, Kelim, Baba Qamma* 3, 6 (4): הביא עפר ממקום הטומאה וגבלו במקום הטהרה או ממקום הטהרה וגבלו במקום הטומאה טמא.

As is apparent from the above, גבל *qal* is used for the mixing of either a cereal and water or of earth and water. This usage is also found in the *piel* and no difference in meaning, in terms of the intensity of the function, may be discerned:

a) "to knead dough": *Tosefta Shabbat* 12,14 (5): נותנין מים לתוך קמח קלי ובלבד שלא יגבל.

b) "to mix mortar": *Tosefta Baba Meṣia* 11,6 (6): מביא אדם עפר וצוברו על פתח ביתו ברשות הרבים לשרותו לטיט.... ולא יהא מגבל בצד זה ובונה בצד הזה אלא מגבל במקום שהוא בונה.

c) For גבלות of *Exodus* 28,22; 39,15, Driver (*Welt des Orients*, II, p. 254-55) proposed the meaning "welding" on the basis of the semantic range of GBL in Syriac. But the root GBL is never used in either Hebrew or Syriac of metals. Even though other verbs for "to mix, mold" (*exempli gratia* Hebrew נתך, יצק Akkadian *patāqu, šapāku*) are used for a large range of materials, the semantic limits of each root must be observed. Biblical and Mishnaic Hebrew בלל is not used of alloying metals, while Akkadian *bullulu* is: *ša erî u annaki muballil-šunu atta* "you (fire) are the one who alloys copper and tin" (Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, 77 r. 16 f., cf. *Chicago Assyrian Dictionary* "E" 322a).

(2) The root is not rare in the sources. The quotations below are far from exhaustive.

(3) *The Tosefta* Vol. I (Order Zera'im), edition S. Lieberman, New York, 1955, p. 240.

(4) *Tosefta*, edition Zuckermandel, p. 571-572.

(5) Edition Zuckermandel, p. 127.

(6) Edition Zuckermandel, p. 395.

גבל is also used in the *piel* for the manufacture of ink. Both גבל *(gabbāl)* "an expert kneader" and גבלול *(gablūl)* "a lump of earth" occur.

It is not at all surprising in the light of the Biblically predicated belief in Man's initial creation from earth, to find that terminology applicable to the working of clay is used for man. The parade example from Biblical Hebrew is a phrase like: מֵחֹמֶר קְרַצְתִּי גַם-אָנִי (*Job* 33,6), "I too am nipped from clay" (7). Although קרץ used with clay is not found again in Biblical or Mishnaic Hebrew, it is found in Mishnaic Hebrew for the cutting of dough (8), and is familiar from other Semitic languages (9). This extension of usage also affected גבל. In an oft repeated Midrash (10) we read: בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשנייה נתיעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, (11) ברביעית גיבלו, בחמישית ריקמו, בשישית עשאו גולם, בשביעית נפח בו נשמה (12) וכו. "In the first hour (of 1 Tishre, which was the sixth day of creation) God thought of him (man), in the second He took counsel with the attending angels, in the third He gathered his dust, in the fourth He kneaded him, in the fifth He shaped him, in the sixth He made

(7) It is difficult to understand why modern translations like the *Jewish Publication Society Version* ("I am also formed out of the clay"), or the *Revised Standard Version* ("I too was formed from a piece of clay") avoid the literal meaning of קרץ. If the ancient versions translated קְרַצְתִּי as "kneaded" or "formed" (*Septuagint*: διήρτισαι; *Vulgata: formatus sum; Targum:* את לישית; *Peshitta:* ʾTGBLT this was due perhaps to a usage of קרץ in Hebrew in relation to dough. But the use of the Akkadian cognate *karāṣu* used in a phrase—quoted often in both lexica and commentaries—like *ṭīṭā iktariṣ* (*Gilgamesh*, I, II, 34) and elsewhere (*exempli gratia Theodicy* l. 277) for the taking of man from clay should by now have made the intent of the author of Job clear. He refers not to Man's formation but harks farther back by reference to an ancient myth (*exempli gratia Ancient Near Eastern Texts*, 2d edition, p. 99-100) to the initial act in the creation of Man.

(8) *Kelim* 15,2; *Tosefta, Kelim, Baba Meṣia* 5,4 (edition ZUCKERMANDEL, p. 583).

(9) Cf. Arabic *qaraṣa*. Akkadian *karāṣu* is often used of clay; *kirṣu (girṣu)* is frequent for a "piece of dough". Cf. too, the use of עשה "to press, knead" in *Psalm* 139, 15, a passage referring to the formation of man.

(10) Beside *Leviticus Rabba* this text is to be found with some textual variants and differences of order, in *Pesiqta deRab Kahana*, edition BUBER, p. 150 b; *Pesiqta Rabbathi*, edition FRIEDMANN, p. 187 b; *Midrash Tehillim*, edition BUBER, p. 403; *Tahnuma, Genesis*, edition BUBER. s. 28, p. 18; *Tanḥuma, Leviticus*, edition BUBER, s. 13, p. 31 etc. In *Sanhedrin* 38 *b* and *Aboth deRabbi Nathan* A. c. 1 (edition SCHECHTER, p. 5) גבלו is omitted. The author of the late *Pirqe deRabbi Eliezer* attempted to combine both versions (c. 22, edition R. DAVID LURIA, p. 28*a*).

(11) Variant readings: צבר עפרו and הוצבר עפרו.

(12) Variant: זרק בו נשמה.

him a lifeless being, in the seventh He inspired into him a soul" (*Leviticus Rabba* s. 29,1) (13).

In the cognate languages GBL has undergone a similar development. In Aramaic the root is represented in Jewish Palestinian Aramaic, in Christian Palestinian Aramaic, in Jewish Babylonian Aramaic and in Syriac. In both Jewish Palestinian, and Babylonian Aramaic, it is used for mixing a variety of materials and for the kneading of dough (14). In Christian Palestinian Aramaic גבל means "finxit, formavit" strictly and occurs in passages where the Hebrew text has YṢR. In this dialect *gābōlā* means "creator", a usage not found in the Jewish dialects (15).

Even though Syriac GBL is usually translated as "finxit, formavit, creavit" (16), a close examination of its uses will show that it has essentially the same range as Mishnaic Hebrew גבל. In technical works in Syriac, expressions like *'afrā b^{e}mayyā metg^{e}bel* "earth should be mixed with water" are to be found (17). A clear example from the New Testament is *raq 'al 'ar'a wagbal ṭīnā men rōqēh* "he spat on the ground and made clay of the spittle" (*John* 9,6). Very rare are *gābōlā* as "potter" (*Isaiah* 29,16) (18) and *g^{e}bīltā* "a lump of clay or dough" (*Romans* 9,21; *Galatians* 5,9) (19).

(13) The text is taken from the standard editions of *Leviticus Rabba* rather than from the scholarly edition of M. MARGULIES (Jerusalem, 1956—our text p. 669) since the manuscript upon which that edition is based omits any reference to the "gathering of the dust" common to all versions of this Midrash. Two further occurrences of גבל may be noted: 1) *Exodus Rabba* s. 30 (edition HOREB, p. 76*a*) compares the creation of man after the watering (*Genesis* 2,6) of the earth and its "kneading" to the *dough-tithe* that a woman separated after kneading the dough; 2) YANNAI uses גבל for the formation of the child in its mother's womb (*Piyyuṭē Yannai* no. 63, line 19, edition ZULAY, p. 132): SUETONIUS *(De Vita Caesarum)* provides us with two similar metaphors. 1) "Materna tibi farina est ex crudissimo Ariciae pistrino; hanc finxit manibus collybo decoloratis Nerulonensis mensarius" (Divus Augustus IV); 2) "...subinde in obiurgando appellans eum πηλὸν αἵματι πεφυραμένον (Tiberius LVII).

(14) Cf. LEWY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, p. 293-294; JASTROW, *Dictionary*, p. 207. In distinction to Mishnaic Hebrew, גבל is used in Aramaic for other liquids beside water. In *Babylonian Talmud, Ta'anith* 10*a*, where מגבל is used of making cheese, it is preferable to read מגבן, cf. edition MALTER, New York, 1930, p. 33*b*.

(15) Cf. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum* 32; M. BLACK, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, Cambridge, 1954, p. 54 and 286.

(16) BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, 2d edition, p. 101; PAYNE-SMITH, *Thesaurus* I, p. 641-642.

(17) Cf. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 39, 240 *metgabbĕlin bĕmayyā* (GALEN).

(18) More usual for "potter" is *pāḥōrā* or *paḥārā*; *gābōlā* is more frequently used as "creator", *exempli gratia Isaiah* 22,11 (Hebrew יוצר).

(19) Although the native lexica gloss GBL with Arabic *'aǧana* "to knead" (BAR BAHLUL, edition DUVAL, 445) *gĕbīlṭā* is the only remnant of this in literary Syriac or in "vernacular" Eastern Syriac (MACLEAN, *A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, Oxford, 1901, p. 43).

The *Geoponikon* provides many instances of GBL used with a variety of materials (20). Midway in the transition from "to knead, form" to "to create" is the Peshitta of *Genesis* 2,17: *wagbal maryā 'alāhā le'adam 'afrā men 'admātā.* Usual is GBL as the translation of Biblical Hebrew יצר as "to create" (21).

Classical Arabic shows the complete loss of the original, concrete usage of this root (22). *Ǧabala* means only "to create", is frequent with this meaning and is a synonym of *ḫalaqa.* It is only in the colloquial Arabic of Syria and Palestine and in the later literary Arabic that *ǧabala,* "to mix clay with water", *maǧbal* "place where one mixes clay with water" is found (23). A remnant of the use of the root GBL for kneading dough is found in Syrian Arabic *maǧbele* "grande cuvette de terre qui sert à pétrir le pain ou le kebbe" (24). It is indeed quite possible that these usages have been inherited by Syrian and Palestinian Arabic from the substratum languages of the area, Canaanite (Hebrew) and Aramaic.

***

Carrying this insight into the development of גבל in Mishnaic Hebrew over to the Qumran texts, one finds that the use of this term is precise and parallels the usage in Mishnaic Hebrew. The occurrences of גבל in the *Hōdāyōt* Scroll may be listed as follows:

A. Col. I, 21-22:

a ואני יצר החמר ומגבל המים
b סוד הערוה ומקור הנדה
c כור העוון ומבנה החטאה

B. Col. III, 23-24:

a ואני יצר החמר מה אני
b מגבל במים ולמי נחשבתי

(20) *Geoponicon in sermonem syriacum,* etc., edition P. LAGARDE, 44: 27-8; 102:28; 103:27, etc.

(21) This usage was so frequent that the native lexica gloss GBL with arabic *ṭṭn* or *ḫlq.*

(22) That is to judge by the meaning recorded in the *Tāj al'arūs* (VII, 251), the *Lisān al'Arab* (XI, 98-99) and LANE (375) who list "to create" for *ǧbl.*

(23) DOZY, *Supplément,* I, 171; HAVA, 73; WEHR, 99*a.*

(24) BARTHÉLEMY, *Dictionnaire arabe-français,* p. 102.

C. Col. XII, 24-25:

a ואני מעפר לקׄ[חתי ומחמר קו] רצתי
b למקור נדה וערות קלון
c מקוי עפר ומגב[ל מים]

D. Col. XIII, 14-15: והוא מבנה עפר ומגבל מים

For grammatical reasons the analysis will start with Text B. In Text B מגבל must be read as a *pu'al* participle מגבל במים "kneaded or mixed with water". Taken together יצר החמר-מגבל במים means "a creature of clay kneaded with water", the two parts being a good example of complementary parallelism (25). In the three other texts מגבל is to be read מִגְבַּל and translated literally as "kneading" (26). In A *a* ואני יצר החמר ומגבל המים means "and I am (only the result of) a forming of clay and a mixing of water". The meaning is essentially the same as that of B *a-b*. The same construction is maintained in clauses *a*, *b*, and *c* of A, a noun derived simply from the stem followed by a noun with *m* preformative:

a. יצר-מגבל *b*. סוד-מקור *c*. כור-מבנה. Both halves of the line are in the construct state allowing for a fine balance in the line.

Text C, about whose restoration there seems to be no room for argument, uses in clause *a* two Biblical phrases in parallelism for man's being taken from the earth (27). Clause *b* contains a phrase about man's lowly nature recurrent in the *Hōdāyōt*. Clause *c* places together מקוי (= מקוה) עפר with מגבל מים (28). מקוי עפר however is not synonomous with יצר חמר of Texts A and B. This nuance, rather, clearly represents the tradition that is found in the Midrash quoted above: שלישית כינס עפרו, רביעית גיבלו in which God, as it were, gathered the earth for the creation of man and then kneaded him. The sense then of מקוי עפר ומגבל מים is "a collection of earth kneaded with water" (29).

(25) Cf. R. E. MURPHY, "Yēṣer in the Qumran Literature", *Biblica*, 39 (1958), p. 334-344.

(26) In Text B the *beth* of מגבל במים precludes this pointing. In Texts A, C, and D the parallelism precludes the pointing מִגְבַּל.

(27) Cf. J. LICHT, *Megillat HaHōdāyōt* (Jerusalem, 1957) for the Biblical references for these texts.

(28) LICHT, p. 176 restores [מגבׄ]ל המים. The proper balance of the line predicates the absence of the *he*, see Text D.

(29) For the ancient legend of Adam's dust being gathered from the four corners of the earth, cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, p. 54-55 and the notes in V, p. 72-73.

Text D replaces יצר חמר with מבנה עפר. There does not seem to be any special intent in the word מבנה as used here (30). Text D can be translated "and he (man) is a construction of earth mixed with water". As in the Mishnaic Hebrew and Jewish Palestinian Aramaic texts quoted above, the process of GBL precedes that of BNH. It is also instructive that throughout these texts גבל stays within the semantic range of Mishnaic Hebrew גבל, *id est* "to knead, mix (with water)" and is never used absolutely as in some Aramaic dialects and Arabic as "to create, form". The description of Man's creation found in these texts is the same as that common to Talmudic literature. The author of the *Hōdāyōt*, however, used the generic creation of Man rather than the conception and development of the individual man as a sign of man's inherent lowliness (31).

Finally, the use of גבל in the concluding lines of the *Rule of the Community* XI, 21-22 may be examined:

Text E:

a	והואה מעפר מגבלו,
b	ולחם רמה מדורו.
c	והואה מצור רק,
d	חמר קורץ,
e	ולעפר תשוקתו.

מגבלו is to be pointed, as others have done, מִגְבָּלוֹ and an ellipsis of מים is to be understood. Clause *a* means "and he (man) his kneading is of dust (and water)". Clause *b* states man's end "and (as) food for the worm is his (final) dwelling" (32). Clauses *c*,

(30) This may possibly be a late reflex of the use of the root BNY (cf. Akkadian, Ugaritic) for "to create" (= יצר).

(31) The rabbis reminded man of his origin by means of *semen virile* (*id est* the טפה סרוחה of *Aboth* 3,1; *Aboth deRabbi Nathan* A, c. 19; ליחה סרוחה in *Pirqe ben 'Azzāy*, c. 1; [in מסכתות דרך ארץ, edition HIGGER, New York, 1935, p. 155], when they reprimanded him for pride or sinfulness. But man was *not* considered inherently low; for the spirit of God had been infused into him. The sectarian author, however, was consistent to the Qumran sect's Weltanschauung. Despite the arguments that he cites, I can find no justification for the view of P. WERNBERG-MØLLER (*The Manual of Discipline*, Leiden, 1957, p. 155, n. 60) that the מים of the *Hōdāyōt* text actually refers to *semen virile*. The chance metaphoric use of a vocable in one text cannot be considered decisive for its occurrences elsewhere.

(32) The reading מדורו (BURROWS: סדורו) recommends itself both from the context and from parallels in the *Hōdāyōt*. A close examination of the plate in conjunction with the Palaeographic chart in N. AVIGAD's study "*The Palaeography of the Dead Sea Scrolls*" (in *Aspects of the Dead Sea Scrolls*,

d, *e* state the same idea "and he is a worthless creation (33) nipped clay and to (return to) the dust is his desire". These lines state concisely what the author of the *Hōdāyōt*, assuming a unitary composition for that work, has developed into a major theme (34).

The root גבל, taken from the prosaic "industrial" vocabulary of ancient Hebrew (35), enjoyed in the Qumran texts a brief poetic existence.

JONAS C. GREENFIELD.

Scripta Hierosolymitana, Jerusalem, 1958, p. 67, col. VII) has been inconclusive. A fresh examination of the original is in order. The same holds true for the מצוררק (with BURROWS) of clause *c*.

(33) Cf. BROWNLEE, *The Dead Sea Manual of Discipline* (*Bulletian of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies*, Nr. 10-12, New Haven, 1951), p. 46, n. 39 for מצור< צור "to fashion" an oft used Mishnaic Hebrew verb. I understand רק as *rēq* "empty".

(34) The whole of Text E and its conclusion מה ישיב חמר ויוצר יד ולעצת מה יבין is extremely close to Text C and its continuation. The similarity is both in ideas and vocabulary: מדור, מגבל, עפר, קרץ מחמר (*si vera lectio* in E), ותשובת עפר-ולעפר תשוקתו; מה ישיב חמר-מה ישיב עפר etc.

(35) There can be no doubt that, despite the fact that גבל does not occur in Biblical Hebrew, it is one of the many ancient Hebrew roots preserved in Mishnaic Hebrew.

HEILIGKEIT
IN DEN QUMRANSCHRIFTEN

I. ALLGEMEINES

1. Heiligkeit gehört zu den biblischen und theologischen Grundbegriffen und erscheint zugleich als die umfassendste religiöse Forderung an den Menschen. Der heilige Gott verlangt die Heiligkeit seiner Bekenner im Alten wie im Neuen Testament. « Heilig sollt ihr sein, denn ich, Jahwe euer Gott, bin heilig ! », in diesem Wort sind alle Pflichten Israels gegen seinen Gott zusammengefasst (*Leviticus* 19, 2; cf. 11, 45; 20, 7; *Exodus* 19, 6). Das Neue Testament stellt die gleiche Forderung an die Christen mit den gleichen Worten (als Zitat), *1 Petrus* 1, 16 und mit einer kleinen formellen, aber doch auch sachlich nicht ganz bedeutungslosen Abwandlung *Matthäus* 5, 48 : « Seid v o l l k o m m e n, w i e (1) euer himmlischer Vater vollkommen ist ! ». Aber gleichviel ob « heilig » oder « vollkommen », der Sinn ist im Neuen Testament ins Geistige gewendet. Es ist jetzt nicht mehr an die Einhaltung der Reinheits- und Speisegesetze oder des Sabbats gedacht, auch nicht nur an die Vermeidung des Götzendienstes oder die Ehrfurcht gegen die Eltern wie an den genannten *Leviticus*-Stellen, die Christen sollen vielmehr in ihrem ganzen Lebenswandel heilig werden nach dem Vorbild dessen, der sie berufen hat *1 Petrus* 1, 13-22. Das Wesentliche dabei ist neben dem Gehorsam gegen Gott die Liebe zum Nächsten (*1 Petrus* 1, 22). Auch an der *Matthäus*-Stelle dient der Hinweis auf das Beispiel der Vollkommenheit Gottes der Begründung des Gebotes der absoluten, aus Herz und Gesinnung kommenden Feindesliebe, das Christus aufgestellt hat (*Matthäus* 5, 43-48).

2. Es erhebt sich sofort die Frage nach dem Verhältnis von Heiligkeit und Vollkommenheit. Sind beide etwa als identisch gedacht? Das wird man nicht unbesehen annehmen können. Auch

(1) Ἔσεσθε... τέλειοι ὡς... τέλειός ἐστιν. Statt « heilig » steht hier also τέλειος und statt ὅτι vielmehr ὡς. Im griechischen Alten Testament ist τέλειος öfter die Wiedergabe von TMM : *Genesis* 6, 9; *Judices* 9, 16.19. Cf. jetzt P. J. Du Plessis, *Teleios. The Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen, 1959 (über Qumran handeln S. 104-115).

das Alte Testament kennt den Begriff « Vollkommenheit », aber er steht *n e b e n* « Wahrheit » (Treue) und wohl auch « Heiligkeit ». Es wird verlangt, dass man Gott in Vollkommenheit und Treue diene (*Josue* 24, 14; cf. *Judices* 9, 16.19), und den in Vollkommenheit Wandelnden wird versprochen, dass Gott ihnen kein Gut versagt (*Psalm* 84, 12).

Heilig im kultischen Sinn scheint TMM jedenfalls bei Menschen nicht zu bedeuten. Nur bei Tieren bezeichnet es das Freisein von körperlichen Fehlern und Mängeln (*Exodus* 12, 5; 29, 1; *Leviticus* 1, 3.10, etc.), die sie zum Opfer ungeeignet machen würden. Aber frei von Körperfehlern ist noch lange nicht heilig.

Wenigstens in der *Damaskusschrift* erscheint nun aber « heilig » im Verhältnis des Attributs zum Nomen, ausgedrückt durch die Status-constructus-Verbindung. QDŠ « heilig » ist also nähere Bestimmung zu TMM « Vollkommenheit », vielleicht in freier Anlehnung an die genannten Stellen aus dem Alten Testament : *Josue* 24, 14; *Judices* 9, 16.19; *Psalm* 84, 12. In treuem Gehorsam gegen das Gesetz leben bedeutet für die Mitglieder der Gemeinde von Damaskus « wandeln in heiliger Vollkommenheit » « in allen Weisungen (Gottes) » (2). Sie bilden ja « die Gemeinde der Männer der heiligen Vollkommenheit » (3), insofern sie gemäss der Auslegung des Gesetzes (der Thora) ihren Wandel führen » (4). Unmittelbar darauf werden sie im gleichen Text allerdings auch als die « Heiligen des Höchsten » bezeichnet (Zitat aus *Daniel* 7, 18.22.27) die jeden Abtrünnigen verfluchen (5). Sprachlich ähnlich und sachlich gleich ist die « Vollkommenheit des heiligen Wandels » in der *Gemeinderegel* VIII, 11 (6), um den man sich in Qumran bemüht. Vollkommenheit (TMM) ist sonach auch für die Damaskus- und Qumrangemeinschaft doch wohl ein weiterer Begriff, der durch « heilig » (QDŠ) enger begrenzt und keineswegs ohne weiteres damit gleichgesetzt wird.

In seiner interessanten und sehr beachtenswerten, systematisch angelegten Untersuchung « *La Sainteté selon la Communauté de Qumrân et selon l'Évangile* » (7) hat D. BARTHÉLEMY diesen

(2) המתהלכים באלה בתמים קדש : *Damaskusschrift*, VII, 4-5; « in heiliger Vollkommenheit » nimmt sich dabei wie eine Erklärung zu « in ihnen (*scilicet* in den Weisungen Gottes) wandeln » aus; tatsächlich fehlt denn auch diese Erklärung, ohne Schaden für den Sinn, an der parallelen Stelle XIV, 1.

(3) *Damaskusschrift*, XX, 2.

(4) *Damaskusschrift*, XX, 6-7.

(5) *Damaskusschrift*, XX, 8.

(6) Andere Erklärer sehen allerdings, weniger wahrscheinlich, die Zusammengehörigkeit der Satzteile anders an. Über vollkommenen Weg und Wandel siehe F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege* (1958), S. 80.87 sq.

(7) *Recherches bibliques*, IV, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (1959), S. 203-216.

Unterschied nicht in Betracht gezogen. Er beabsichtigt nicht eine begriffsgeschichtliche, sondern eine frömmigkeitsgeschichtliche Darstellung; er will nicht zeigen, was man in Qumran unter QDŠ verstand, welche Vorstellungen man damit verband und welche Folgerungen man daraus ableitete — der terminus QDŠ kommt, soweit ich sehe, bei ihm gar nicht vor, obwohl *1 Q Serek* IX, 3-5, p. 210 zitiert wird — sondern er nimmt Heiligkeit etwa im Sinne des (auch heute geltenden) christlichen Vollkommenheitsideals, wie es in klösterlichen Gemeinschaften erstrebt wird. Sie vollzieht sich nach seiner Ansicht als aszetische Leistung auch in Qumran in den drei Stufen : « se convertir » (ŠUB), « se séparer » (von den Männern der Bosheit) und « s'unir » (*1 Q Serek* V, 1-2). Das Wesen und zugleich das Ziel aller menschlichen Heiligkeit sieht BARTHÉLEMY in der ewigen Teilnahme an der Heiligkeit der Engel (8), also in der Engelgleichheit, während nach dem Neuen Testament (*Matthäus* 5, 48) die Heiligkeit als Teilnahme an der Heiligkeit Gottes zu erstreben sei. Der Hinweis BARTHÉLEMY's, *Matthäus* 5, 48, wo das alttestamentliche, « heilig » durch « vollkommen » ersetzt ist, zeigt deutlich, dass er Heiligkeit im Sinne der Vollkommenheit versteht. Im folgenden soll versucht werden festzustellen, welchen Begriffswert QDŠ in Qumran selbst hatte und was man damit, etwa auch im Gegensatz zum Sprachgebrauch des Alten Testaments, zum Ausdruck bringen wollte.

3. Es mag von vornherein auffallen, dass QDŠ, das mit seinen verschiedenen Formen im hebräischen Alten Testament etwa achthundert Mal vorkommt, sich in dem Schrifttum der Gemeinschaft von Qumran, die sich so angelegentlich um Heiligung oder Heiligkeit im landläufigen Sinne bemüht, verhältnismässig selten findet. Man hat also dort wohl die Heiligkeit zu verwirklichen versucht, ohne viel davon zu reden oder sie gar zu definieren. Wo sich der Terminus aber findet, gilt *mutatis mutandis*, was W. W. BAUDISSIN bereits 1878 (9) bezüglich des Alten Testaments festgestellt hat; nämlich « dass von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes in der alttestamentlichen Literaturperiode kaum die Rede sein kann, dass er vielmehr bereits in den ältesten Schichten so ziemlich fertig vorliegt ». Auch in den Apokryphen und im Neuen Testament, hatte BAUDISSIN gemeint, sei der Begriff « heilig » gegenüber dem Alten Testament nicht wesentlich umgestaltet (10), gesteht aber doch zu, « dass die Entwicklung des Heiligkeitsbe-

(8) Ebenda, S. 210-212; *1 Q Serek a* II, 8-9; cf. *Hodayot* III, 20-23; fragment II, 10.

(9) *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II : *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament* (1878), S. 126.

(10) Ebenda, S. 19.

griffes (schon in der alttestamentlichen Zeit) nicht geradlinig verlaufen sei » (11).

Zur Entscheidung der vielumstrittenen Frage, ob die Grundbedeutung von QDŠ « abgesondert (aus der profanen Sphäre) », « gottzugehörig (etwa gar mit geheimnisvollen Kräften erfüllt wie die Gesetzeslade) », oder vielmehr « rein » ist, scheinen die Qumrantexte nichts Wesentliches zu bieten. Der « kultische Untergrund » ist nicht zu verkennen, tritt aber doch sehr zurück, obwohl man an der Verpflichtung zur Einhaltung der Reinheits- und Heiligkeitsvorschriften in Qumran wohl noch sorgfältiger als sonst im Volke festhält. Im « dinglichen » Sinne, losgelöst von dem persönlich-ethischen Moment, ist heilig in Qumran selten.

Auch über das Verhältnis von « heilig » und « rein » bringen die Qumrantexte keine über das Alte Testament wesentlich hinausführende Klarheit.

II. DER SPRACHGEBRAUCH

1. Das Verbum QDŠ. — Verbalformen von QDŠ gibt es in der *Kriegsrolle*, dem *Habakuk-Kommentar* und dem *Genesis-Apokryphon* bis jetzt überhaupt nicht. Q a l formen scheinen sich auch in den übrigen bis jetzt bekannten Qumrantexten nicht zu

(11) Ebenda, S. 142. Seitdem sind eine Anzahl von Abhandlungen über Heiligkeit im Alten Testament erschienen, in denen das Material gesammelt, wenn auch keinesweg einheitlich beurteilt ist. Es ist hier nur insoweit von Interesse, als das Verhältnis der alttestamentlichen Auffassung zu jener von Qumran in Frage kommt. Zu nennen wäre : L. Diestel, *Die Heiligkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Abhandlung*, in *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, 3-63. — O. Schmoller, *Die Bedeutung von* QDŠ, in *Festschrift zu Rud. Roth's 50jährigem Doktorjubiläum*, 1893 (mir nicht zugänglich). — U. Bunzel, *Der Begriff der Heiligkeit im A. T. Eine ideologische Untersuchung* (Teildruck einer theologischen Dissertation von Breslau), 1914; QDŠ *und seine Derivate in der hebräischen und phönizisch-punischen Literatur* (philologische Dissertation von Breslau), 1917. — A. Fridrichsen, *Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte* (Akademie-Schrift von Oslo, II, 1916, Nr. 3). — F.-J. Leenhardt, *La notion de Sainteté dans l'A. T. Étude de la racine* QDŠ, Paris, 1929. — J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*, 1931. — Dagegen H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (Universitätsschrift von Uppsala), Uppsala-Leipzig, 1948. — Cf. auch J. Takacs, *De sanctitate Dei apud prophetas* (Dissertation der Gregoriana, Rom), 1938. — F. X. Kortleitner, *Quid sanctitas in V. T. valeat*, Innsbruck, 1939. — J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, III-IV, 1940 (Neudruck, 1953), S. 198-295.

Besonders über *Hagios* handeln W. Kroll, « *Heilig* », in *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*, 1911, S. 479-483. — E. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (philologische Dissertation), 1922. — R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, 1930. — Procksch-Kuhn, Artikel *Hagios* im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, S. 87-116.

finden, wie sie auch im Alten Testament selten sind und erst, wie man annimmt, im *Deuteronomium* vorkommen. Sie drücken hier einen kultischen Bezug aus und stehen von Menschen und Dingen, die zum Heiligtum gehören (*Exodus* 29, 21). Ähnlich ist es bei den P u ' a lformen im Alten Testament. Sie dienen zur Bezeichnung heiliger, « geweihter » Menschen, nämlich der Priester (*Ezechiel* 48, 11; *2 Chronicon* 26, 18), aber auch der zum Krieg « Geweihten » (*Jesaias* 13, 3) und der heiligen Zeiten (Festtage) (*Esdras* 3, 5). In Qumran sind Pu'alformen bis jetzt kaum nachzuweisen. Bei den etwa in Frage kommenden Formen *1 Q* Nummer 39, 10, 3; Nummer 69, 41, 1 (12) ist wegen des fehlenden Zusammenhangs eine sichere Erklärung unmöglich (MQDŠW-YQDŠ). *1 Q* Nummer 38, 4, 2 handelt es sich vielleicht um eine H o f ' a lform (MWQDŠ, gleichfalls ohne Zusammenhang).

Auch der Sinn der P i ' e lformen erklärt sich vom Alten Testament her. Die Mahnung : « Beachte den Sabbat, ihn zu heiligen ! » LQDŠW (*Damaskusschrift* X, 17) ist ausdrückliches Zitat aus *Deuteronomium* 5, 12 (cf. *Exodus* 20, 8). Sie verlangt, den Sabbat zu f e i e r n, ihn durch Enthaltung von jeglicher Arbeit zu begehen. Das Gegenteil wäre, ihn « e n t w e i h e n » ḤLL [siehe unten] (*Damaskusschrift* XII, 4), den Sabbat und die Feste nicht feiern.

Menschen oder Dinge (als Objekt) « heiligen », heisst, sie für Gott oder den Kult geignet machen oder sie ihm zueignen, sie w e i h e n oder ihm überantworten (cf. oben zum Pu'al). « Die Nahrung des Mundes soll man (darum) Gott [nicht] weihen » (oder etwa auch nur : *g e l o b e n*) YQDŠ (*Damaskusschrift* XVI, 14; cf. *Matthäus* 15, 5; *Marcus* 7, 11), weil sie eben unentbehrlich ist.

Aber die Teilnehmer an einer Ratsversammlung der (eschatologischen?) Idealgemeinde soll man drei Tage lang worher « heiligen » QDŠWM *1 Q Serek a* I, 26, weil diese Versammlung durch die Anwesenheit der « heiligen Engel » sakralen Charakter hat und deswegen auch alle mit körperlichem Defekt oder Makel Behafteten von der persönlichen Teilnahme ausgeschlossen sind (*ibidem* II, 3-9). Worin hier die Heiligung besteht, wird nicht ausdrücklich angegeben, es darf aber vermutet werden, entsprechend *Exodus* 19, 10. 14 sq. und *Josue* 7, 13 (hier steht gleichfalls QIDDAŠ), in der Fernhaltung oder Beseitigung aller rituellen Unreinheit oder im Vollzug bestimmter Waschungen oder Reinigungsriten (wie *Job* 1, 5), wie sie auch vor jeder Opferhandlung oder bei jeder Gelegenheit, wo man mit Gott in kultische Berührung kam, erforderlich waren (*1 Samuel* 16,5).

Zum Unterschied vom Menschen, der Heiligkeit nicht von sich aus und nicht ohne weiteres besitzt, besitzt Gott sie von selbst.

(12) Veröffentlicht in *Qumran Cave* I, 1955.

Gott heiligen kann also wohl nicht heissen, ihn in einen heiligen Zustand versetzen, sondern etwa, auch nach dem wohl richtig ergänzten Zusammenhang, ihm Ehre erweisen, ihn heilig preisen, wie es die Aufgabe der Priester ist (*1 Q Serek b* IV, 28). Diesen Sinn : Gott (durch gläubiges Vertrauen) die Ehre geben, hat « heiligen » ja bereits auch im Alten Testament : *Deuteronomium* 32, 51, dazu *Numeri* 20, 12; 27, 14; *Jesaias* 29, 33 (an diesen letzten Stellen steht allerdings das Hif'il). Dort wäre dies die Aufgabe des Moses und Aaron gewesen.

Die umgekehrte Aussage, dass Gott den Menschen heiligt, indem er ihn ehrt, gibt es auch, wenn *1 Q Serek b* III, 4 (Segen über den Oberpriester) richtig ergänzt und gedeutet ist : « [Gott he]ilige (= statte aus) deine Nachkommenschaft mit ewiger Ehre ! » Auch dies würde alttestamentlicher Redeweise entsprechen : Danach « heiligt » der Höchste seine Wohnstadt (Jerusalem), indem er sie unangreifbar und unverletztlich macht (*Psalm* 46, 5) (13), und die Israeliten « heiligt » er zur Bekundung seiner Macht vor aller Welt durch den ewigen Bestand des Tempels inmitten Jerusalems (*Ezechiel* 37, 28) sowie durch die Einführung des Sabbats (*Ezechiel* 20, 12, in beiden Fällen Pi'el).

Merkwürdigerweise ist der Ausdruck « den Krieg heiligen » (*Jeremias* 6, 4; *Michäas* 3, 5) in Qumran bis jetzt nicht anzutreffen, auch nicht in der ausführlichen Kriegsregel mit ihren eingehenden Anweisungen. Auch im Sinne von « verloben » wie später im rabbinischen Schriftum (14) findet sich *qiddaš* noch nicht, vielleicht aus dem äusserlichen Grund, weil wenigstens nach *1 Q Serek* Ehelosigkeit die Regel ist.

Auch für die im Alten Testament sehr häufige Hif'ilform (etwa fünfzig Mal) scheint es nur ein einziges Beispiel zu geben, nämlich in dem freien biblischen Zitat *Hodayot* XV, 17 nach *Jeremias* 12, 3 : « Vom Mutterschoss an hast du (Gott) sie (die Frevler) bestimmt (HQDŠTM) für den Tag des Mordens ». Wie an der biblischen Stelle ist der sakrale Sinn hier ganz aufgegeben. Eine Hof'alform ist, von dem bereits erwähnten *1 Q* Nummer 38, 4, 2 abgesehen, nicht bekannt.

Ebenso selten sind Nif'alformen. Nur *Hodayot* fragment XII, 3 lässt sich eine solche durch sehr wahrscheinliche Ergänzung gewinnen : « Damit du (Gott) gehe[il]igt werdest durch den Mund all [deiner] Geschöpfe ». Die Heiligung Gottes geschieht hier also durch den Lobpreis der Menschen oder der Schöpfungswerke (vergleiche *Matthäus* 6, 9; Geheiligt werde dein Name ! »). Subjekt

(13) Vokalisiere *qiddaš*, cf. Vulgata (statt *qodäš*).

(14) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 98; JASTROW, *Dictionary of Talmud...*, II, 1319 *b*.

beim Nif'al ist hier wie immer im Alten Testament Gott. Aber dort bedeutet das Nif'al, dass Gott sich selbst heiligt, das heisst : seine Heiligkeit offenbart oder bekundet, und diese Bekundung dient seiner Ehre positiv wie negativ : Er heiligt sich an Israel, indem er es rettet und aus dem Exil in die Heimat zurückführt (*Ezechiel* 20, 41; 36, 23), und an den Sündern, indem er sie vernichtet (*Leviticus* 10, 3). Hier stehen bezeichenderweise 'ĀQQÂDEŠ und 'ĀKKÂBED in Parallele (cf. *Ezechiel* 38, 23 das Hitpa'el im gleichen Sinne). Diesem Gedanken entspricht auch *Jesaias* 5, 16 : « Der heilige Gott heiligt sich durch (strafende) Gerechtigkeit » : er bringt seine Macht und Ehre zur Geltung.

In der *Kriegsrolle* von Qumran steht dafür auch das Hitpa'el mit Gott als Subjekt : Gott zeigt sich gross und heilig durch sein Eingreifen im Krieg und durch sein Strafgericht über die Aaroniten Nadab und Abihu, *Milḥamah* XI, 15; XVII, 2; cf. XII, 1 sq. Im Alten Testament hat, von der eben genannten Stelle *Ezechiel* 38, 23 abgesehen, das Hitpa'el nur Menschen als Subjekt (15). Wenn das Volk oder die Einzelnen, vorab die Priester, es nötig haben und dazu aufgefordert werden, sich zu heiligen, so heisst dies, sie sollen sich in einen kultfähigen Zustand versetzen, um kultisch oder sonstwie dem sich in der Theophanie oder durch Wunder offenbarenden und in die Erscheinung tretenden Gott nahekommen zu können (*Numeri* 11, 18; *Josue* 3, 5; 7, 13). Festfeier und « sich heiligen » sind gelegentlich dasselbe (*Jesaias* 30, 27 : *l*ᵉ*hitqaddeš ḥag*). Sogar einem verpönten Kult kann diese « Heiligung » gelten (*Jesaias* 66, 17); sie kann auch in der Beseitigung der äusserlichen Unreinheit im Sexualbereich bestehen (*2 Samuel* 11, 4 : *Bathšeba'* nach dem Ehebruch), die auf mechanischem Wege durch Bad oder Waschung erfolgt (vergleiche oben zum Pi'el).

Diese äussere Heiligung kennt und übt man in Qumran auch und hat dafür dieselbe Bezeichnung (durch das Hitpa'el) : « Indem einer sich beugt unter alle Gesetze Gottes, kann sein Fleisch rein werden, *yṯhr bśrw*, indem man es besprengt mit Reinigungswasser und indem er sich heiligt mit Flutwasser » (*1 Q Serek* III, 8-9 (16). Solche Wasserriten scheinen die Mitglieder der Genossenschaft von Qumran sogar eifrig vorgenommen zu haben, und ihrem Vollzug wurde grosse Wichtigkeit beigemessen (*1 Q Serek* V, 13). Aber man war sich doch ihrer Unzulänglichkeit, ja Wirkungslosigkeit bewusst, wenn nicht aufrichtige innere Bekehrung und Abwendung von allem, was als Sünde und Unrecht galt, dazu

(15) U. BUNZEL, QDŠ *und seine Derivate...*, 1917, S. 24 sq.

(16) Wie *Psalm* 93, 3 heisst DWKY auch hier wohl Brausen, Fluten und nicht etwa nach dem Syrischen (PAYNE-SMITH, I, 805) Reinheit.

kam. Man betont mit Nachdruck : Wer sich nicht bekehrt (ŠUB), « wird nicht gereinigt durch Sühnemittel und wird nicht rein durch Reinigungswasser *(lw' yzkh bkpwrym wlw' yṭhr bmy ndh)*, er wird nicht geheiligt (YTQDŠ) durch Meere und Ströme und wird nicht rein (YṬHR) durch jegliches Wasser zum Waschen. Unrein, Unrein (ṬM') bleibt er, solange er die Satzungen Gottes zurückweist » (*1 Q Serek* III, 4-6). « Geheiligt » steht hier wohl auf einer Stufe mit « rein » und bildet den Gegensatz zu unrein, und es mag dabei an die Sühnemittel und Riten des Versöhnungstages (17) gedacht sein, « Meere und Ströme » mag hyperbolische Ausdrucksweise für die Häufigkeit der Bäder und Waschungen sein und das Zurückweisen der Satzungen mag in dem verweigerten Anschluss an die Genossenschaft bestehen; « sich heiligen » ist jedenfalls als persönliche moralische Leistung, ohne welche die kultische Korrektheit und Zahl der äusseren Riten wertlos ist. Heiligung ist Freiheit oder Befreiung nicht nur von kultischen oder rituellen Mängeln, auch wenn diese von der Gemeinschaft ausschliessen mögen, sondern von Sünde und Untreue, von moralischen Defekten. So gewiss nun diese Heiligkeit dem *M e n s c h e n* zurechenbare Leistung ist, geht sie im letzten Grunde doch auf göttliche *G n a d e* zurück und hat zum Ziel die Gemeinschaft mit den Heiligen Gottes. Das wird deutlich in dem Gebet *Hodayot* XI, 10-12 : « Um deiner Ehre willen hast du (Gott) den Menschen gereinigt von der Sünde, damit er sich heilige (= sich als heilig oder rein erweise) für dich von allen Greueln der Unreinheit und aller Schuld der Treulosigkeit, um sich vereinigen (zu können) [mit] deinen Söhnen der Wahrheit und (teilzuhaben) am Lose mit deinen Heiligen ». PŠ' und M'L erschöpfen sich kaum in kultischer Unzulänglichkeit, zu deren Beseitigung die Hilfe der göttlichen Gnade wohl nicht in Anspruch genommen würde, und die Teilnahme am Los der Heiligen Gottes (wohl an deren himmlischen, ewigen Seligkeit, cf. *1 Q Serek* XI, 7-8; *Kolosser* 1, 12) hat nicht rituelle, sondern sittliche Heiligkeit zur Voraussetzung (*1 Q Serek* IV, 20-22). Die rituelle Heiligkeit gilt nicht als überflüssig und es wird nicht auf sie verzichtet, aber sie ist nicht das Wesentliche und wäre für sich allein sogar ohne Wirkung. Sie kann ohne jene bestehen, zwischen beiden wird sehr nachdrücklich unterschieden. Es ist also für Qumran nicht zutreffend, was R. ASTING (18) von der « Heiligkeit im Spätjudentum » behauptet, dass die Juden dabei « eigentlich keinen Unterschied zwischen dem Ethischen und dem Rituellen empfinden ». Dass « quantitativ die rituellen Vorschriften » (und Leistungen) viel-

(17) *Levilicus* 23, 27-31; cf. das mutmassliche Gebet zum Versöhnungstag *1 Q* Nr 34 *bis*, 5.

(18) *Die Heiligkeit im Urchristentum*, S. 51.

leicht auch in Qumran « überwiegen », liegt in der Natur der Sache. Ethische Heiligkeit ist sich gleichbleibende dauernde Haltung, Habitus, Tugend, die rituelle Reinheit wird durch einzelne sich wiederholende Riten gesichert oder wieder gewonnen, für die viele Einzelvorschriften und Handlungen nötig gewesen sein mögen.

So selten also Verbalformen von QDŠ sind und so sehr sich ihr Sinn auf der alttestamentlichen Linie weiterbewegt, so zeigt sich doch schon bei ihnen, dass man in Qumran in der Auffassung von Wesen und Wert der Heiligkeit über den Begriff der rituellen Korrektheit oder Kultfähigkeit hinausgekommen ist.

Es verdient in diesem Zusammenhang wohl auch Beachtung, dass der Gegensatz zur kultischen oder rituellen Heiligkeit, der Begriff « *profan* », « für den Kult ungeeignet », fast ganz fehlt. Man rechnet wohl mit Unreinheit ṬM', die QDŠ natürlich auch entgegengesetzt ist, aber das eigentliche Wort für profan, profanieren *ḥol*, *ḥillel* findet sich in den bis jetzt veröffentlichten Qumrantexten, soweit ich sehe, nur einmal unmissverständlich, wozu noch zwei Fälle im halachischen Teil der *Damaskusschrift* kommen. Nach dem Alten Testament ist *ḥol* alles, was ausserhalb des Heiligtums liegt (*Ezechiel* 42, 20; cf. 22, 26), *ḥillel* aber heisst das Heilige entweihen (*Sephania* 3, 4; *Ezechiel* 22, 26; cf. 22, 8), es der kultischen Sphäre entziehen und in die Sphäre des gewöhnlichen Lebens versetzen (*Exodus* 20, 25), eventuell dann, ohne Rücksicht auf den kultischen Ausgangspunkt, in einen nicht entsprechenden unerwünschten Zustand versetzen wie *Genesis* 49, 4 (das Lager) *Jesaias* 23,9 (die stolze Pracht von Tyrus), überhaupt depravieren, schänden (19). In diesem kultischen Sinne steht das Pi'el von ḤLL klar nur *1 Q Milḥamah* IX, 8 : Die am Feldzug teilnehmenden sieben Priester dürfen nicht an die (im Kampfe) Getöteten herantreten, um sich nicht am Blute ihrer Unreinheit zu beflecken. Denn sie (die Priester) sind heilig QDWŠYM und sie sollen nicht « das Öl, ihrer Priestersalbung (= mit dem sie als Priester gesalbt sind) am Blut eines nichtigen Volkes entweihen ». Dass die Form YḤLW hier wirklich von ḤLL und nicht etwa von ḤLH « schwach sein » abzuleiten ist, zeigt der Anklang der Stelle an *Leviticus* 21, 6, wo deutlich *y^{e}ḥall^{e}lu* steht (20).

(19) Cf. J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, S. 270 sq.

(20) Das priesterliche Salböl wird auch *Leviticus* 21, 12 erwähnt. Ob nach dem Alten Testament a l l e Priester oder jeweils nur der Hohepriester gesalbt werden, ist hier ohne Belang. — Im *Habakuk-Kommentar* II, 4 handelt es sich wohl auch um die Entweihung des heiligen Namens Gottes, aber « entweihen » ist nur, wenn auch wahrscheinlich richtig, ergänzt. Dagegen ist YḤLW *1 Q Milḥamah* IX, 1 (und XVI, 8; XVII, 14) nicht Pi'el-, sondern Hif'ilform und bedeutet « anfangen » wie jetzt auch VAN DER PLOEG in seinem Kommentar, S. 127 sq., zugibt; cf. auch XVI, 11 (« sie beginnen zu fallen »). *Jadam* ist vorausgestelltes Objekt zu LḤPYL und fehlt XVII, 14 überhaupt. Die MḤLYM R'YM

Als Verirrung wird es (*Damaskusschrift* XII, 4) bezeichnet, wenn man Sabbat und Feste « entweiht » ḤLL (cf. *Ezechiel* 22, 8), indem man sie nicht feiert QDŠ oder einhält, wie es Pflicht wäre (*ibidem* X, 17). Ausserdem ist nach der *Damaskusschrift* XV, 2 auch der Eidbruch eine « Entweihung » des Namens, natürlich des göttlichen, wie an der gleichlautenden Stelle des *Leviticus* 19, 12 (cf. 21, 6) ausdrücklich steht. Dazu kennt die *Damaskusschrift* ein Verfahren zum « Ausschluss von der Reinheit » (HBDYL MṬHRH *Damaskusschrift* IX, 21.24) und enthält, in freier Gestaltung des Wortlautes von *Ezechiel* 22, 26, die Mahnung, « zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und Reinen und den Unterschied kenntlich zu machen zwischen dem Heiligen und Profanen (*Damaskusschrift* VI, 17-18; XII, 19-20) (21).

Es zeigt sich also kein Anhaltspunkt, dass man über « profan » (als Gegensatz zu « rituell » oder « kultfähig ») in Qumran andere Auffassungen entwickelt hat als sie aus dem Alten Testament bekannt sind (22). Dazu in anderer Weise als herkömmlich Stellung zu nehmen, sah man wohl keinen Anlass.

2. Die Nomina qodäš und qadoš. — Heiligkeit wird in Qumran wie Alten Testament auch Dingen und Personen zugeschrieben, aber nicht in gleichem Umfang und nicht immer im gleichen Sinne wie dort. Die Zahl der genannten heiligen Dinge ist viel kleiner : von heiligen Kultgegenständen wie der heiligen Lade (*2 Chronicon* 35, 3) und dem heiligen Brot (*1 Samuel* 21,5), auch von heiligen Geräten, heiligen Kleidern und heiligem Schmuck (23), von heiliger Hebe, gar von heiligem Gewicht und ähnlichem ist nicht die Rede. Das mag sich teilweise wenigstens daraus erklären, dass man sich vom offiziellen Tempelkult ferngehalten zu haben scheint. Auch der Krieg wird nicht ausdrücklich als heilige Sache bezeichnet wie in alter Zeit, obwohl er als religiöser Kampf von den Söhnen des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis zu führen ist nach einer Ordnung, die einem religiösen Ritual ähnlich ist. Gleichgeblieben

im *Habakuk-Kommentar* IX, 1 aber sind nach dem ganzen Zusammenhang eher « schlimme Krankheiten » (ELLIGER, *Kommentar*, p. 201 sq.) als « profanateurs méchants » (DUPONT-SOMMER). Das auf dem winzigen Fragment *1 Q* Nr 32, II, 5 erhaltene Wort BḤLLYM wird « Durchbohrte » meinen. Für die Entweihung des Heiligtums (Tempels) findet sich ḤLL bis jetzt nicht. *4 Q Florilegium* I, 5 f. (*Journal of Biblical Literature* 77, 372) steht dafür zweimal HŠMW, « sie haben zur Öde gemacht ».

(21) Im *Leviticus* 11, 14 steht nur « rein und unrein ».

(22) Zu bemerken wäre auch, dass die Verunreinigung der eigenen Person durch den Genuss des Fleisches unreiner Tiere (Kriechtiere, Lurche) mit NPŠW 'T NPŠW bezeichnet wird (Damaskusschrift XII, 11; VII, 3-4; cf. Leviticus 11, 43).

(23) Abgeschen etwa vom Diadem des Priesters, das *4 Q Florilegium* III, D. 3 (*Journal of Biblical Literature*, 75, 181) erwähnt wird.

ist die grammatische Form : *Qodäš* in Status-constructus-Verbindung dient häufiger dem Ausdruck des Attributivverhältnisses als das Adjektiv *qadoš*.

III. HEILIGE ORTE UND DINGE

1. Heilige Orte. — *a) Kades* als geographischer Name für einen Ort in der Wüste südlich von Juda (*Damaskusschrift* III, 7; *Genesis Apocryphon* XXI, 11; cf. *Deuteronomium* 9, 23) kann hier ausser Betracht bleiben, da ein Zusammenhang mit Heiligkeit unklar und zweifelhaft ist.

b) Als Heiligtum schlechthin gilt wie im Alten Testament der *T e m p e l* in Jerusalem. Er wird als *miqdaš* bezeichnet. Er ist das « Heiligtum Israels », das Gott aber preisgibt, wenn Israel ihn treulos verlässt (*Damaskusschrift*, I, 3; cf. *Ezechiel* 39, 23). Er ist ein von Menschenhand, aber durch Gottes Gnade erbautes Heiligtum *mqdš 'dm*, die Stätte der Opfer für Gott *(4 Q Florilegium* I, 6) (24). Auch während der religiösen Irrwege Israels versehen den Dienst dieses Heiligtums die Priester (*Damaskusschrift* IV, 1), sie betreten es ordnungsgemäss, um auf dem Altar das Feuer zu entzünden, also die Opfer zu vollziehen (*Damaskusschrift* VI, 11-13). Die sadokidischen Priester von Qumran schliessen sich jedoch, wie es scheint (25), von diesem Dienst wegen der nach ihrer Ansicht ungesetzlichen Handhabung desselben durch ihre Standesgenossen aus. Als Mitglieder der Qumrangemeinde halten sie sich ja auch, « vom Besitz des Heiligtums » fern (HWN HMQDŠ) ebenso wie « von unreinem, ungerechtem Besitz (der aus) Gelübde und Bann (stammt) » (*Damaskusschrift* VI, 15-16); sie verzichten auf Bezüge und Reichnisse, die mit dem Tempeldienst zusammenhängen.

Den Tempel, das Heiligtum Gottes, zu verunreinigen ṬM', ist und bleibt wie im Alten Testament (*Ezechiel* 5, 11; 23, 38) ein Unrecht (*Habakuk-Kommentar* XII, 8-9; *Damaskusschrift* XX, 23), gleichviel in welcher Weise es durch Priester oder Volk geschieht. Die Heiligkeit dehnt sich in gewisser Hinsicht auch auf die Stadt aus, in der das Heiligtum steht : als 'YR HMQDŠ (Stadt des Heiligtums) würde auch sie durch Geschlechtsverkehr (der Festpilger?) verunreinigt (*Damaskusschrift* XII, 1) (26). Einige Male scheint

(24) *Journal of Biblical Literature*, 77, 352; cf. *Henoch* 91, 13.

(25) Zu dem nicht ganz klaren Text, P. KAHLE, in *Theologische Literaturzeitung*, 77 (1952), S. 405 sq.

(26) Ob man etwa « heilige Stadt » (anstelle von « Stadt des Heiligtums ») zu erklären hat, ist von geringer Bedeutung. Für « heilige Stadt » (Jerusalem) steht *Damaskuschrift* XX, 22 vielwehr 'YR HMQDŠ wie *Nehemias* 11, 1.18; *Siracides* 38, 16; 49, 6 (hier : QRYT QDŠ); Matthäus 4.5; 27, 53; *Psalmen Salomonis* 8, 4; auch *1 Macchabäer* 10, 31.

sich die Verunreinigung des Heiligtums nicht auf den Ort oder das Gebäude zu beziehen, sondern in einem erweiterten und halbübertragenem Sinn die Ubertretung der Opfer- oder Reinheits- und Speisegestze zu bedeuten, die mit sexueller Unreinheit (*Damaskusschrift* V, 6) und sogar mit sittlichen Verfehlungen und (ungerechter) Besitzanhäufung auf einer Stufe stehen kann (*Damaskusschrift* IV, 18; cf. *Psalmi Salomonis* 2, 3).

Die alttestamentliche Auffasung von der örtlichen oder dinglichen Heiligkeit ist in MQDŠ also festgehalten, aber die Verbindung mit der sittlichen Sphäre ist auch hier schon angebahnt.

Der Tempel ist nicht der einzige Ort, der als MQDŠ oder QWDŠ bezeichnet wird. Das Attribut QWDŠ kommt auch anderen Orten zu, die irgendwie zu Gott in besonderer Beziehung stehen.

Nach dem Alten Testament wird jeder beliebige Ort heilig durch eine Gotteserscheinung; wo immer eine solche stattfindet, ist heiliger Boden (*Exodus* 3, 5) oder eine heilige Stätte (*Josue* 5, 15) (*'admat* oder *m^{e}qôm qodäš)*. Vor allem ist natürlich der *Tempel* als Gottes Wohnung Israels « heiliges Haus » (*Jesaias* 64, 10), und man nennt ihn gern, eigentlich pleonastisch, Jahwes « heiligen Tempel » *hekal qodšô* (*Psalmen* 5, 8; 11, 4; *Habakuk* 2, 20; *Jonas* 2, 5.8; cf. *Michäas* 1, 2). Der Sion, auf dem er steht, ist Gottes heiliger Berg (*Jesaias* 11, 9; 56, 7), Jerusalem, wozu er gehört, die heilige Stadt (*Jesaias* 48, 2; 52, 1; *Daniel* 9, 24; und die Anmerkung 26 angeführten Stellen), und Kanaan, dessen Mittelpunkt sie bildet, das heilige Land (*Zacharias* 2, 16; *Psalm* 78, 54). Die Vorstellung, dass Jahwe im Tempel seinen Wohnsitz hat, verträgt sich mit der anderen, dass dieser im Himmel ist (*Psalm* 11, 4), und öfter mag es zweifelhaft bleiben, ob Dichter, Prophet oder Betender beim heiligen Palast (Gottes) an den Himmel oder an den Tempel denkt (*Michäas* 1, 2; *Habakuk* 2, 20; cf. *Jesaias* 6, 1). Der letztere wird zuweilen zum Bild des ersteren. Auch der Himmel bekommt dann das Attribut « heilig » wie der Tempel (*Psalm* 20, 7 *š^{e}mê qodšô*).

Auch in Qumran hat man für die *Stätte* M'WN und den Bereich ZBWL Gottes das Epitheton QWDŠ *(1 Q Milḥama* XII, 1.2; cf. *Jesaias* 63, 15). Hier an diesen Stellen ist darunter der Himmel im transcendenten Sinne (als Aufenthalt auch der Engel und Seligen) verstanden, in anderem Zusammenhang ist er aber auch als kosmische Grösse gedacht, der die Gestirne als Leuchten trägt (*1 Q Serek* X, 3) und an den gewaltigen Naturerscheinungen beim Endgericht beteiligt ist (*Hodayot* III, 34). Sogar das Himmelsgewölbe RQY' scheint man für heilig zu halten (27). Wo es sich um

(27) *Hodayot* Fragment XX, 3 (allerdings ohne verständlichen Zusammenhang).

den Dienst der Priester oder um den Segen für sie handelt, ist die heilige Wohnung M'WN QWDŠ natürlich der Tempel (28) vielleicht im neuen apokalyptischen Jerusalem, der im doppelten Sinn, als irdischer wie als himmlischer Ort, vielleicht gleichzusetzen ist mit der Stätte der göttlichen Herrlichkeit M'WN KBWDKH (*Hodayot*, Fragment IX, 7).

Im übertragenen Sinn soll die Gemeinschaft von Qumran selbst « eine ewige Pflanzung, ein heiliges *H a u s* für Israel » sein (*1 Q Serek* VIII, 5; cf. IX, 6) oder, was wohl dasselbe bedeutet, « eine Gemeinschaft des heiligen Aufbaus für eine ewige Pflanzung » (29). In dieser Verbindung gehört dann heilig wieder nicht mehr der bloss dinglichen, sondern der persönlichen, sittlich-religiösen Sphäre an, die eben auch in der Zeit der Bosheit innerhalb der Gemeinschaft besonders zu pflegen ist.

c) Aber wie der alttestamentliche Unterschied zwischen Laien (Israel) und Priestern (Aaron) in der *Ordensregel* festgehalten wird (*1 Q Serek* V, 6; VIII, 5), so wird auch weiter zwischen Heiligem und *A l l e r h e i l i g s t e m* (oder Hochheiligem QWDŠ QWDŠYM) unterschieden. Im alttestamentlichen Heiligtum (Tempel) war das Heilige *hekal* vom Allerheiligsten (*1 Regum* 6, 16; 7, 50; 8, 6; *Ezechiel* 41, 4) durch einen Vorhang gettrennt (*Exodus* 26, 33 sq.). Dieses war nur für Priester, nicht für Laien zugänglich. Israel neben Aaron, Heiliges neben Allerheiligstem sind in Qumran symbolische Bezeichnungen für Laien neben den Priestern, die hier beide zu einer Gemeinschaft vereinigt sind. Die Unterscheidung ist freilich sowenig wie im Alten Testament streng und konsequent durchgeführt. Es gibt dort « hochheilige Dinge » auch ausserhalb des *Debir* (des Allerheiligsten *Ezechiel* 41, 4 κατ' ἐξοχήν) zum Beispiel *Ezechiel* 43, 12; 48, 12, die in anderem Zusammenhang nur « heilig » heissen (*Ezechiel* 45, 1; cf. *Numeri* 4, 19 sq. und 7, 9; 18, 9 sq.).

So besteht nach der grossen *Ordensregel* die Genossenschaft aus Leuten, die « sich freiwillig dem Heiligtum Aarons (LQWDŠ B'HRWN) und dem Haus der Wahrheit Israels anschliessen » (V, 6). Nach VIII, 5 sollen sie aber ein « heiliges Haus Israels und ein Kreis

(28) *1 Q Serek b* IV, 25 (auch III, 25.27 in gleicher Weise zu ergänzen). Dagegen ist I, 3 und *Hodayot* XIV, 6 die Ergänzung zu M'WN QWDŠ sehr unsicher. In *1 Q Serek* X, 12 wird M'YN « Born », nicht M'WN « Stätte » zu lesen sein : der Betende sieht in Gott die Quelle MQWR der Erkenntnis und den Born der Heiligkeit (siehe unten). Nach dem *Pešer zu Psalm* 37, II, 11 ist QWDŠW wohl auch Attribut einer « geweihten » Örtlichkeit, deren Name aber nicht erhalten ist. « Der heilige B e r g » ṬWR' QDYŠ (aramäisches Adjektiv !), den Abraham auf seiner Wanderung noch nicht erreicht hat, ist wohl der Sion (*Genesis Apocryphon* XIX, 8).

(29) סוד מבנית קודש למטעת עולם (*1 Q Serek* XI, 8); MBNYT ist nicht in BYT zu ändern, wie WERNBERG-MØLLER in seinem Kommentar p. 152 vorschlägt; es ist von BNH, « bauen » abzuleiten wie MBNY (*1 Q Serek* IV, 20).

des Allerheiligsten Aarons, treue Zeugen des Rechts und gnadenhaft Erwählte... sein ». Das Allerheiligste ist dem Heiligtum Aarons natürlich sachlich gleich und hat diesem gegenüber höchstens die Bedeutung eines Superlativs. Beide Bezeichnungen gelten in gleicher Weise der religiösen Idealgemeinschaft, welche Qumran darstellen oder verwirklichen soll. Dieselbe ist wohl auch gemeint an der etwas unklaren Stelle VIII, 8 mit « der Stätte des Allerheiligsten Aarons in voller Erkenntnis für den Bund des Rechts ». Dass bei diesen bildlichen Ausdrücken das Dingliche ganz zurücktritt und die religiös-sittliche persönliche Qualität im Vordergrund steht, zeigt deutlich IX, 5-6 : « Die Männer der Gemeinschft sollen sich absondern als heiliges Haus Aarons, um sich zu vereinigen als Allerheiligstes und als Haus der Gemeinschaft Israels, (als solche) die vollkommen wandeln ». Auch an der schwer verständlichen Stelle X, 4 (30) wird man im « Allerheiligsten » eine Bezeichnung der Genossenschaft sehen dürfen, wenn man von unsicheren Emendationen absieht und mystische Zahlenspekulationen ausser Betracht lässt. Es liegt vielleicht eine Anspielung auf den besonderen Kalender der Gemeinde vor, nach dem sie ihre Feste begeht.

In den Segnungen für die Priester (*1 Q Serek b* IV, 28) denkt man beim Allerheiligsten wie bei der « heiligen Stätte » (IV, 25) zunächst an den wirklichen Tempel, an dem sich ihr Dienst vollzieht. Aber wenn der Priester (nach der wahrscheinlichen Ergänzung) « eine Weihung nach Art eines Nasiräers für das Allerheiligste » sein soll, der « seinen (Gottes) Namen und seine Heiligkeit (= seinen heiligen Namen) ehrt », ist auch hier der übertragene Sinn nicht ausgeschlossen. Zu beachten ist freilich, dass ausserhalb der grossen *Ordensregel* der Titel Allerheiligstes für die Gemeinschaft nur hier vorkommen würde, wo offenbar ein erstrebter Idealzustand ins Auge gefasst ist.

d) Als heilige Dinge QDŠYM, wie sie im Alten Testament eine so grosse Rolle spielen und so scharf von den profanen unterschieden werden, bezeichnet wenigstens die *Damaskusschrift* die *Opfergaben*, so gering man ihren Wert ohne persönliche moralische Leistung anschlägt. Weil sie Jahwe heilig sind, dürfen die Priester sie nicht entweihen, sowenig wie sie dem Gesetz Gewalt autun dürfen (*Ezechiel* 22, 26). Nach der *Damaskusschrift* gelten für ihre Handhabung aber anscheinend besondere « Auslegungen » oder Regeln (VI, 20) להרים את הקדשים כפירושיהם gleichviel ob הרים nun darbringen (Bardtke) oder beiseite setzen (Rabin : to

(30) הם גדול לקודש קודשים « Wenn sie (der Mond, die Gestirne) sich erneuern, bedeuten sie Grösse für das Allerheiligtse ». Andere Erklärungsversuche : Barthélemy, *Revue Biblique*, 1952, n° 2, S. 199; Dupont-Sommer, *Vetus Testamentum*, 1952, n° 3, S. 229-243; Bardtke, 1952 (« ist gross das Mem »); Ḫ. Renov, *Journal of Semitic Studies*, 3 (1958), S. 356-362 (liest : ḤM « Hitze »).

set aside) bedeutet. Umsomehr ist der Gottesdiens (31) eine heilige Sache, die nicht gehindert werden soll (*Damaskusschrift* XII, 1). Auch die in dem Segen über die Priester genannten heiligen Dinge, für die Gott Sorge tragen soll *(1 Q Serek b* III, 2), sind wahrscheinlich die Opfer, die der Priester darzubringen, oder die kultischen Handlungen, die er zu verrichten hat.

Als einziges Stück der kultischen Gewandung wird das *D i a d e m* mit dem Epitheton « heilig » ausgezeichnet (32), wenn in dem *Pešer zu Jesaias* 11, 1-3 richtig ergänzt ist. Der Pešer schreibt aber dieses nach *Exodus* 29, 6 hohepriesterliche Abzeichen Aarons vielmehr dem Davidsspross zu.

e) Für heiliges W a s s e r kennt das Alte Testament verschiedene Bezeichnungen und Verwendungen. מַיִם קְדֹשִׁים (beachte das Adjektiv, nicht *qodäš* mit status constructus !), vielleicht im Sinne von geweihtem, nicht mehr profanem Wasser, heisst besonders das mit etwas Erde vom Boden des Heiligtums vermengte Wasser (*Numeri* 5, 17), das beim Verfahren gegen die ehebruchverdächtige Frau verwendet wird. Diese Heiligkeit ist kultisch-dinglich, hat aber insofern eine gewisse moralische Wirkung, als sie, wenn auch auf mechanischem Wege, Schuld oder Unschuld derjenigen feststellt, die es trinken muss (*Numeri* 5, 26). « Bitternis und Fluch » enthaltend ist es für die Schuldige fluchbringend (*Numeri* 5, 18.19. 24). Das auf die Leviten bei ihrer Weihe gesprengte Wasser heisst daher für den Sinn deutlicher *me ḥaṭṭa't* (*Numeri* 8, 7) « Sündwasser, Wasser gegen Sünde » und das allgemein zur Beseitigung kultischer Unreinheit gebrauchte, mit der Asche der roten Kuh vermischte Wasser *me niddah* (*Numeri* 19, 9.13) « Wasser gegen Unreinheit ».

Me niddah und seine offenbar reichliche Anwendung (neben dem MY DWKY, dem « fliesenden Wasser ») kennt auch die grosse *Ordensregel* III, 4.9; IV, 21, betont aber seine Wirkungslosigkeit ohne entsprechende persönliche sittliche Leistung (III, 4). Über die Zusammensetzung und die Art der Anwendung — sie wird als Besprengung bezeichnet (III, 9; cf. IV, 21) — wird nichts näheres gesagt. Einmal im Qumran-Schrifttum wird das heilige Wasser MY QWDŠ und zwar im übertragenen Sinn erwähnt *Hodayot* VIII, 13 (33). Hier ist « heiliges Wasser trinken dürfen » Bild für das Glück

(31) העבודה, nicht « Sabbat » ist wohl zu ergänzen, wie BARDTKE, II (1958), S. 269, will.

(32) *4 Q Florilegium* III, D, 3 (*Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), S. 181) : [נזר קו]דש. Auch *1 Q Serek b* IV, 3 steht [עטרת רואשכה קוד]ש, aber wegen des zerstörten Zusammenhangs ist nicht zusehen, wozu « heilig » gehört.

(33) Ebenso wird man an der im übrigen gleichlautenden Stelle *1 Q* Nr 35, II, 2 zu ergänzen und zu erklären haben (*Qumran Cave I*, p. 137).

das eine Anerkennung und Vergeltung für Rechtschaffenheit darstellt. Man trinkt es « an der Quelle des Lebens zusammen mit den Bäumen der Ewigkeit » (34).

Die bereits erwähnte « Quelle der Heiligkeit » (*1 Q Serek* X, 12) hat mit Wasser nichts zu tun. Sie ist nur Bild dafür, dass die Heiligkeit ebenso wie das Wissen des Menschen ein Geschenk Gottes ist.

2. Heilige Tage. — Man beachtet in Qumran auch heilige Tage ymy qwdš (*1 Q Serek* X, 5) und « heilige Feste » mw'dy qwdš (*1 Q Milḥamah* X, 15). Sie sind wohl in fester Ordnung in den Kalender eingereiht. Im *Habakuk-Kommentar* XI, 6-8 ist wohl der Versöhnungstag mit seinen strengen Verpflichtungen ins Auge gefasst. In der *Kriegsrolle* II 4 werden im Zusammenhang mit der Dienstordnung der Priester Feste, Neumonde und Sabbate erwähnt, dazu das Erlassjahr (jedes siebente Jahr) als Ruhe-Sabbat (II, 8). In dem geschichtlichen Rückblick der *Damaskusschrift* wird von den « heiligen Sabbaten und herrlichen Festen Gottes » mit Bezugnahme auf die Gesetzgebung in der Vorzeit gesagt, dass Gott sie den Israeliten nebst den übrigen « Forderungen seines Willens » zur Darnachachtung « eröffnet » habe (III, 14-16; cf. XX, 30). Das klingt an alttestamentliche Stellen an, wo der Sabbat als « heilig für Jahwe » bezeichnet wird (*Exodus*, 16, 23; *Nehemias* 9, 14) und als der heilige Tag schlechthin allein (*Jesaias* 58, 13) oder zusammen mit anderen heiligen Tagen erscheint (*Nehemias* 10, 23). Der Tag gehört Gott und man hat ihn zu heiligen durch Arbeitsruhe (*Nehemias* 13, 22), weil Gott ihn bei der Schöpfung heilig hielt oder für heilig erklärte (*qiddaš : Exodus* 20, 8-11) (35) Entheiligt oder entweiht *(ḥillel)* würde er durch Lastentragen oder durch Handelsgeschäfte (*Nehemias* 13, 17). An dieses der rituell-kultischen Ordnung angehörende Sabbatgebot, das in alttestamentlicher Zeit oft sehr missachtet wurde (*Amos* 8, 5; *Jeremias* 17, 19-27), hat sich die Gemeinde von Qumran wohl in sorgfältiger Gewissenhaftigkeit gehalten. Ausführlicher ist davon allerdings nur in der *Damaskusschrift* die Rede (X, 14-XI, 18). Hier wird ausdrücklich auf das alttestamentliche Gebot der Sabbatheiligung Bezug genommen (*Deuteromium* 5, 12; cf. *Exodus* 20, 8) und eine

(34) Leider ist aus dem beschädigten Text das Subjekt nicht sicher zuerkennen, dem das Trinken dieses Wassers verwehrt ist. Nach J. Licht werden es doch wohl die Fremden (Sünder) sein, die keinen Zutritt haben, während unter den Bäumen der Ewigkeit die Gerechten zu verstehen sind (cf. *Psalmen* 1, 3; 92, 13-16 und das Gleichnis Christi vom unfruchtbaren Baum). Weniger wahrscheinlich rät Dupont-Sommer, es sei der Spross, gleichzusetzen dem Lehrer der Gerechtigkeit, der davon ausgeschlossen sei, zuletzt in : *Les écrits esséniens*, 1959, S. 241.

(35) Cf. daneben die soziale Begründung : *Deuteronomium* 5, 12-15.

grosse Menge von Handreichungen aufgezählt, die als verboten gelten. Uber die Strenge der Sabbatverpflichtung, aber nicht über die Art und das Wesen der Heiligkeit des Tages hat sich also die Auffasung jetzt geändert. Trotzdem darf auch nach der *Damaskusschrift* die Entweihung *(ḥillel)* des Sabbats und der Feste, also der heiligen Tage, nicht mit dem Tode bestraft werden, der in diesem Punkte Fehlende soll vielmehr nach siebenjähriger Busse wieder zur Gemeindeversammlung zugelassen werden (XII, 4). Man wird annehmen dürfen, dass die Praxis im Qumran selbst nicht anders war.

3. Heilige Gesetze. — Feste und Sabbat sind heilig, weil sie göttlicher Anordnung sind und mit Gott in Beziehung bringen. *A l l e* von Gott ausgehenden Anordnungen sind heilig, darum darf man sich ihnen nicht widersetzen oder sie missachten. Fromme Gemeindemitglieder « erheben nicht die Hand gegen seine (Gottes) heilige Satzungen und seine gerechten Vorschriften und seine wahren (verlässigen) Zeugnisse » (*Damaskusschrift* XX, 30-31). Es sind im Grunde die « Bundesvorschriften » ḤQY HBRYT (Zeile vorher), auf welche die Gemeindemitglieder sich verpflichtet haben, denen diese Epitheta zukommen. Beachtlich dabei ist, dass heilig, gerecht und wahr in einer Linie stehen und alle drei Ausdrücke wohl in die sittliche Sphäre weisen, der die Gesetze und ihre Beobachtung dienen sollen.

Im Alten Testament sind heilige *W o r t e* Gottes *dibre qodšo* seine Drohworte gegen die Sünder, die selbst den Propheten erschüttern (*Jeremias* 23, 9), aber auch die Verheissungen an Abraham (*Psalm* 105, 42), die Segen bedeuten.

Sammelbegriff für alle Gesetze, Pflichten, Verheissungen und Drohungen, die das Verhältnis zwischen Gott und Volk bestimmen, ist der Terminus *B u n d;* « heiliger Bund » *(b^{e}rit qodäš)* ist im Buche *D a n i e l* geradezu Bezeichnung für die israelitische Religion geworden, von der manche abfielen, die Antiochus vernichten wollte (*Daniel* 11, 28.30; cf. *1 Macchabäer* 1, 15.63). In gleichem oder ähnlichem Sinne ist von Gottes heiligem Bund, vielleicht eingeschränkt auf die Gemeinschaft von Qumran und ihre besonders streng genommenen religiösen Pflichten, in den « Worten des Segens für den (Gebrauch? des) Maskil » die Rede. Der Segen gilt denen, « die Gott [fürchten, die seinen] Willen tun, die seine Gebote beobachten und festhalten an seinem heiligen B u nd und vollkommen wandeln [auf allen Wegen der Wah]rheit, die er erwählt hat für den ewigen Bund, d[er f]ür immer besteht » (36), Zwischen

(36) ומחזקי בב[ר]ית קודשו (*1 Q Serek b* I, 1-3; *Qumran Cave I*, p. 120). Derselbe Ausdruck « am Bunde Gottes (ohne : « heilig ») festhalten » auch *1 Q Serek* V, 3; *Hodayot* II, 28; dafür *Damaskusschrift* [III, 12] « an den

« heiligem » und « ewigem Bund » ist hier sachlich wohl kein Unterschied, und man wird auch annehmen dürfen, dass der vollkommene Wandel auf allen Wegen seiner Wahrheit (vergleiche *Damaskusschrift* III, 15; *1 Q Serek* IV, 2; auch *Matthäus* 21, 32; 22, 16) dem Wandel auf « heiligem *W e g e* » entspricht. In *Jesaias* 35, 8 f ist dieser heilige Weg *(däräk haqqodäš)* in eigentlichen Sinne als die Strasse durch die Wüste gedacht, auf der Israel aus der Fremde in die ideale Zukunft heimkehrt, den freilich kein Unreiner beschreiten darf. Aber bereits *Jesaias* 48, 17 ist bei dem Weg, den Israel zu gehen hat und den Gott ihn lehren will, die sittlich-religiöse Haltung und Lebensführung ins Auge gefasst. An beide Stellen, besonders an die letzte, klingt *Hodayot* VI, 20-21 an, aber hier steht der moralische Sinn des heiligen Weges ausser Zweifel : « Du (Gott) hattest ihnen geboten, was ihnen frommt, indem du *sie führtest* auf dem hei[ligem] Wege, [den sie gehen sollten], und kein Unbeschnittener, Unreiner und Gewalttätiger geht darauf » (37). Der Hinweis auf die « Vollkommenheit des heiligen Weges (Wandels) » (*1 Q Serek* VIII, 11) ist gar nicht erforderlich.

4. Der heilige Spross. — Auf der Übergangslinie vom Dinglichen-rituellen zum Persönlich-ethischen steht wohl auch die Heiligkeit, die wenigstens an einer Stelle der *Hodayot* VIII, 10, dem heiligen *R e i s* oder *S p r o s s* zugeschrieben wird נצר ק[ו]דש. Ohne das Epitheton « heilig » findet sich diese Metapher auch *Hodayot* VI, 15; VII, 19; VIII, 6.8, aber ausserhalb der *Hodayot* bis jetzt nirgends. Die Frage, wer sich hinter dem bildlichen Ausdruck verbirgt, wird sehr verschieden von den Erklärern beantwortet. In *Jesaias* 6, 13 ist heiliger Same *(zära' qodäš)* der Rest Israels, der das Straf- und Läuterungsgericht überdauert und sich wieder belebt, wie der Wurzelstock einer gefällten Eiche wieder ausschlägt. In *Jesaias* 11, 1 ist der Spross aus der Wurzel Isay *(ḥoṭär, neṣär)*, der wenigstens in diesem Zusammenhang aber nicht heilig genannt wird, der ideale Zukunftsherrscher aus der Dynastie Davids (38).

Gesetzen Gottes festhalten » (cf. *ibidem*, XX, 27); das Gegenteil « vom Bund Gottes weichen » *Hodayot* IV, 19. « [Seinen heiligen B]und aufrechterhalten in der Bedrängnis », das ist « die Religion zu pflegen », wird man in den Segnungen *1 Q Serek b* V, 23 wohl zu ergänzen haben.

(37) Mit J. Licht lies gemäss *Jesaias* 48, 17 statt מדרכיהם (« weg von ihren Wegen ») richtig מדריכהם בדרך קו[דש אשר ילכו] בה. Diese Verlesung findet sich ähnlich schon in der zweiten fragmentarischen *Jesaias-Handschrift* von Qumran zu 48, 17, während die Handschrift A richtig eine, wenn auch von der Masora abweichende Verbalform bietet. Über Weg als Wandel vergleiche oben Anmerkung 2-6.

(38) Ausser Betracht bleiben kann der schwierige Text *Genesis* 49, 22, nach dem Joseph in Ägypten mit einem jungen Weinstock verglichen zu werden scheint *ben porah*, der an der Quelle wächst. Der Vergleich liegt abseits von unserem Bild hier (trotz *Babli Berakot* folio 55 *b*, Goldschmidt, *Talmud*, I, 243) und nimmt auf Heiligkeit nicht Bezug.

Hier in den *Hodayot* aber steht der Spross in Beziehung zur « ewigen Pflanzung ». Man hofft, dass Gott ihn « gross und stark macht » (VII, 19) « zum Laubwerk ewiger Pflanzung, sodass er Schatten verbreitet auf der ganzen Erde » (VI, 15). Aber er ist auch der Gefahr ausgesetzt, dass sein sprossendes Laub alle [Tiere] des Waldes abweiden und alle Vorübergehenden seinen Wurzelstock zertreten » (VIII, 8) (39). Dass die ewige Pflanzung (*Hodayot* VI, 15; VIII, 6; *1 Q Serek* VIII, 5; XI, 8) und die Pflanzung der Wahrheit (*Hodayot* VIII, 10) (40) die Gemeinde mit ihrer eschatologischen Zukunft ist, daran ist kaum ein Zweifel. Aber es bleibt die Frage, wie sich der heilige Spross dazu verhält und wer ihn hervorbringt. Nach *Hodayot* VIII, 6 sind die Bäume des Lebens am geheimnisvollen Quell dazu da, einen Spross für die ewige Pflanzung hervorzubringen. Nach VIII, 10 scheint Gott selbst es zu sein, der das heilige Reis hervorsprossen lässt (41), derselbe, der es auch gross und stark macht (VI, 15; VII, 19). Subjekt ist also dabei nicht der Lehrer der Gerechtigkeit, der die Gemeinde stiftet, auch VIII, 10 nicht (42). Das « heilige Reis » ist jedenfalls von der Pflanzung, der Gemeinde, nicht zu trennen; der Ausdruck will besagen, dass sie göttlichen Ursprungs ist. « Heilig » ist dabei aber nicht nur Gegensatz zu « profan, nicht auf Gott bezogen », sondern hat auch ethischen Inhalt, wie « Pflanzung der W a h rheit » zeigt. Es ist eine Gemeinschaft, die sich um sittliche Werte bemüht.

(Fortsetzung folgt)

FRIEDRICH NÖTSCHER.

(39) בנצר עליו ירעו. Dabei ist 'LYW nicht von der Präposition 'L, sondern von dem Substantiv 'LH, « Laub », abzuleiten; cf. M. WALLENSTEIN, *The Nezer and the Submission in Suffering*, Istanbul, 1957, p. 19, note 30. Zu abweiden und zertreten, cf. *Jesaias* 5, 5, zu Laub *Jesaias* 64, 5; *Psalm* 1, 3. Hingewiesen sei auch auf das Reis *jôneq* von der Zeder, gepflanzt auf hohem Berge, das zum Zedernbaum wird, in dessen Schatten die Vögel wohnen (*Ezechiel* 17, 22), dazu auch *Matthäus* 13, 32 (der aus dem Senfkorn entwickelte mächtige Baum).

(40) Cf. « Pflanzung Jahwes » (*Jesaias* 61, 3), « Pflanzung des himmlischen Vaters » (*Matthäus*, 15, 13).

(41) מפריח נצר קו[ד]ש למטעת אמת. Das Hif'il ist wohl nicht intransitiv zu nehmen, wie WALLENSTEIN will (*ibidem*, p. 20, note 41), auch VIII, 7 nicht.

(42) Wie DUPONT-SOMMER, *Le Livre des Hymnes*, p. 32, und auch *Les écrits esséniens*, 1959, p. 241, noch meint.

HODAYOTH, III, 6-18 : IN WHAT SENSE MESSIANIC?

Among the *Thanksgiving Psalms* found in Qumran Cave I, the one which has caused most perplexity is *Hodayoth* III, 6-18. The suggestion made by J. V. Chamberlain (1) in which Dupont-Sommer and others concur (2) that the Psalm is really messianic, has caused much debate (3). This paper will seek to come to a conclusion, either in the negative or positive, by first presenting the arguments given by Chamberlain and others, following this by an exegetical study of the Psalm, and terminating with the final conclusions reached on the basis of the exegesis.

Extreme difficulties will be noted in the exegesis. These arise because of textual corruption (*lacunae*, etc.), unusual choice of words due to the mosaic-like weaving in of Old Testament phrases, and various syntactical matters (4). Consistency of

(1) *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, in *The Journal of Near Eastern Studies*, XIV (1955), p. 32-39.

(2) A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère l'Aspic dans un hymne de Qoumrân*, *Revue de l'histoire des religions* (1955), p. 174-188. See M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New York The Viking Press, 1958), p. 317-320 for a summary of the various positions.

(3) Those who contest the view of Chamberlain and Dupont-Sommer are: S. Mowinckel, *Some Remarks on Hodayot 39: 5-20*, in the *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), p. 276; L. H. Silberman, *Language and Structure in the Hodayot (1 QH 3)*, *ibidem*, LXXV (1956), p. 96-106; M. Sabbe, *Een messianse psalm te Qumran?*, in *Collationes Brugenses et Gandavenses*, 4 (January 1958), p. 89-99, as reviewed in *New Testament Abstracts*, 3 (Fall, 1958), p. 92 f. Others show strong doubt: F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, Doubleday and Co., Inc., 1958), p. 167, n. 52; M. Burrows, *opus citatum*, p. 320, says: "It is difficult to reach a decision in this case. For myself, I am skeptical as regards the whole Messianic interpretation, but I am not prepared to pronounce it impossible"; so also J. Baumgarten and M. Mansoor, *Studies in the New Hodayot (Thanksgiving Hymns)*, II, in the *Journal of Biblical Literature*, LXXIV (1955), p. 188-195; Burrows' older book, *The Dead Sea Scrolls* (New York Viking Press), p. 402 f, seems to take a more definite stand against this interpretation.

(4) See G. S. Glanzman, *Sectarian Psalms from the Dead Sea*, in *Theological Studies*, XIII (1952), p. 491 f.; T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (New York, Doubleday and Co. Inc., 1956), p. 111 f.; H. Bardtke, *Considérations sur les cantiques de Qumran*, in *Revue Biblique*, LXIII (1956), p. 220-233.

interpretation is desirable but exceedingly difficult on account of the nature of the psalm itself. As one considers the purpose of the exegesis, one thing must be kept upper-most in mind: What was the author trying to say in the psalm *in toto*? One cannot hope to delve into the subtle nuance of each word without losing himself in the trees.

I. POSSIBLE MESSIANIC ELEMENTS IN HODAYOTH, III, 6-18

The following are pointed out as the principal reasons for interpreting this Psalm messianically.

1° The figure of the woman in travail is a messianic figure in the Old Testament, later Judaism and Christianity.

a) Old Testament passages where the figure of the woman in travail is used messianically and or with reference to the plight of Israel are:

(I) *Micah* 4, 8-10
(II) *Jeremiah* 4, 31
(III) *Jeremiah* 6, 22-26
(IV) *Jeremiah* 31, 7-8
(V) *Isaiah* 26, 17 f
(VI) *Isaiah* 66, 7-9
(VII) *Hosea* 13, 9-16 (especially 16 with reference to *Isaiah* 59,5)

b) Certain New Testament passages also contain such allusions in the figure of a woman in travail.

(I) *Revelation* 12
(II) *John* 16, 21
(III) *Romans* 8, 18-23
(IV) *Galatians* 4, 19

According to this interpretation, the אהיה of line 7 ("I was in travail as a woman", etc.) would have as its subject the community; the woman about to give birth to the Messiah would be the Essenes themselves (5).

(5) CHAMBERLAIN, *opus citatum*, p. 39-41, gives the best statement of this view; STENDAHL also supports CHAMBERLAIN here, in: K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (New York, Harper and Bros 1957), p. 12; DUPONT-SOMMER, *opus citatum*, p. 177, likewise understands the "I" to be the community of the righteous. His statement is worthy of quotation: « La femme en travail à laquelle il (the Psalmist) se compare, c'est proprement Celle qui, à la fin des temps, doit donner naissance au Messie. Il y a là la trace d'un mythe sur la Mère du Messie, mythe qui se développa sans doute dans la secte juive sur la base d'*Isaie*, VII, 14 (voir plus bas) et aussi de *Michée*, V, 3, et dont on retrouve manifestement quelque chose dans la vision du chapitre XII de

2° Line 10 contains a definite allusion to *Isaiah* 9, 5 f, a messianic passage. The phrase reads "wonderful counselor with his might":

3° Certain words and phrases have possible messianic implications.

a) geber (l. 10). On the basis of BROWNLEE's hypothesis concerning *1 Q S* IV, 20 (6) *geber* may have definite messianic overtones. "Careful search may reveal other occurrences" (7).

b) MKWR in line 10 may be understood, as it appears to be in *Babli Shabbat* 140 *b*, as the equivalent of Aramaic KWR', "furnace", used metaphorically for "womb". In this play on words some implication of the "purification" of messiah is conceivable (8). BKWR translated "first-born", also has possible messianic overtones from its use in the travail passages (9).

c) The "mother of a viper", in contrast to the "mother of the messiah" may possess real significance. In *Isaiah* 59, 5, Israel is accused of hatching "adders eggs", one of the few uses of 'P'H "adder, viper". The "viper" could refer to the sect's enemies (10). "The persecution (birth pangs) which cause *(sic)*

l'*Apocalypse de Jean*. En face de la Mère du Messie, le psalmiste évoquera un peu plus loin, comme en un dyptique, « Celle qui est enceinte de l'Aspic », c'est-à-dire la Mère de Belial ou de Satan. Il semble bien que les deux Femmes mystérieuses symbolisent l'une la congrégation des justes, l'autre la congrégation des impies. »

(6) W. H. BROWNLEE, *The Cross of Christ in the Light of Ancient Scrolls*, in *United Presbyterian* (Dec. 14, 1953), p. 7; Idem, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, II, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 135 (October 1954), p. 33 ff.

(7) CHAMBERLAIN, *opus citatum*, p. 40; he cites *Babli, Sanhedrin* 98 *b*, *Jeremiah* 30, 6, as probabilities.

(8) See: CHAMBERLAIN, *Further Elucidation of a Messianic Thanksgiving Psalm from Qumran*, in *The Journal of Near Eastern Studies*, XIV (1955), p 182, n. 7; he follows BROWNLEE, *The Servant of the Lord...*, p. 36 ff., who points out the dependance of the Qumran sect on the servant passages of Isaiah. He finds the suffering servant motif in *1 Q S* IV, 20, MBNY 'YŠ. However Y. YADIN, *A Note on DSD IV, 20*, in *Journal of Biblical Literature* LXXIV (1955), p. 41-43, contends that BROWNLEE's translation was in error and that MBNY should be taken as one word, not BNY prefixed by MN. Hence YADIN translates "he shall purify the *frame* of a man", ruling out the suffering-servant implication along with the allusion to *Isaiah* 52, 14; DUPONT-SOMMER, *opus citatum*, concurs with CHAMBERLAIN and BROWNLEE on the suffering servant implications of the hymn.

(9) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 35, n. 9; DUPONT-SOMMER, *opus citatum*, p. 183, prefers to carry over the idea of "refinement" of the Messiah to other passages by rendering BKWR "in a crucible".

(10) So CHAMBERLAIN, *opus citatum*, p. 41; this seems also to be the pole around which DUPONT-SOMMER, *opus citatum*, p. 177 f., argues. The latter notes the connection of the "Serpent" of *Genesis* with Satan and thus finds a distinct contrast of the birth of the Messiah and the birth of the "Viper".

this viper to be born correspond *(sic)* perfectly to the crushing which causes the viper egg to hatch in Isaiah" (11).

Other matters of less importance will be noted in the exegesis.

II. EXEGETICAL INTERPRETATION OF PERTINENT PASSAGES

1. Notes.—The early part of the text, lines 3, 4 and 5, are beyond reconstruction as they stand. There is enough to indicate a hymn of the "Thanksgiving" type. With verse 6 *b* the poet begins his "narrative of the cause for his distress and subsequent giving of thanks" (12).

וישימו נפש באוניה ב(מ)צולות, "and they made (my) soul as a ship in the depths of the sea". B'WNYH may be read K'WNYH on the basis of the parallel in the next line (13). The subject of YŚYMW is difficult to determine because of the fragmentary nature of the previous lines 3, 4 and 5. The best conjecture seems to be that of SILBERMAN (14) who understands the object of ותצולם in line 5 to be the subject. For the sake of clarity it may be rendered by a general term such as "enemies". It is important to note the close connection of the three similes. YŚYMW is the predicate for the storm-tossed ship and beseiged city metaphors, the simple 'HYH for the third, the woman in travail.

וכעיר מבצר מלפ(ני צר, "and as a city fortified from before... (its enemies)" (SILBERMAN). The poet has been beseiged by an enemy like a city prepared for war (15).

The writer now turns to the third of his figures. It is well to note that each of them was popularly employed to describe various kinds of affliction in concrete terms. The storm-tossed sailor picture carries over to modern times, and in the Old Testament the Jonah episode utilizes it for a main prop (16). The second simile was most familiar in the history of the nation. The beseiged city would denote a dire circumstance to Palestinian Jews, at whatever time the author wrote, both historically and from first-hand experience. The woman in travail was used widely to depict the deepest experience of affliction, and for this

(11) CHAMBERLAIN, *ibidem.*

(12) SILBERMANN, *opus citatum*, p. 97.

(13) Cf. BAUMGARTEN and MANSOOR, *opus citatum*, p. 189, n. 4; SILBERMANN, *loco citato.*

(14) SILBERMANN, *loco citato*, suggests some phrase similar to those found in II, 31-32: "the outspoken liars" or "the quarrelsome ones".

(15) See *I Samuel* 6, 18; *II Kings* 10, 2; *Jeremiah* 1, 18; *Psalm* 108, 11.

(16) The language of chapter two, Jonah's plea for deliverance, has been cited by CHAMBERLAIN who may have overlooked the most obvious reason for similarity: *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 41.

reason became the figure *par excellence* for the "messianic woes" (17). The next section of this paper will have to answer whether or not this is what the poet has in mind as he writes in an extended metaphor.

ואהיה בצוקה כמו אשת לדה מבכריה (ו), "and I was in distress as a woman bearing her first-born". (W)'HYH is to be interpreted as the *waw* consecutive with the imperfect of HYH, showing a consecution of action: "Enemies came upon me and I came to be in distress..." (18). By using 'HYH the writer is giving an advance clue that he will expand this latter figure. BKWR comes from BKR, "to bear early or new fruit", hence metaphorically, "to bear the first child". Without doubt the writer wishes to indicate the severity of the distress, which, as one would expect, would be more severe for a first child.

Because of the reading MKWR in line 10, considerable discussion has arisen concerning BKWR. CHAMBERLAIN first read BKWR as "firstborn" (19) and suggested the emendation of MKWR in line 10, but later reversed his position by noting that support for a messianic interpretation can be found in assuming a play on the word "furnace", implying "purification" of messiah (20). As he noted earlier, KWR has been used metaphorically of a "womb", as Aramaic KWR' (21). SILBERMAN, on the other hand, has expressed considerable doubt about the passage in the Talmud cited above, and certainly its application here is suspect. He returns to the original conjecture of CHAMBERLAIN, emending MKWR in line 10 to BKWR, thus understanding "first-born" in each instance (22). In *Hodayoth* III, BKWR refers to the "*mother's* first-born" (23).

כיא נהפכו ציד(יה), "for overturn intense pains", *id est* the birth pangs come without warning. An illuminating text for the study of this passage is *I Samuel* 4, 19, where the wife of Phineas, hearing simultaneously of the death of her husband, her father-in-law Eli, and the capture of the ark, "bowed and gave birth for her pains came upon her (KY NHPKW 'LYH ṢRYH)" (24).

(17) Cf. p. 184-186; see also DUPONT-SOMMER, p. 177.

(18) Cf. E. KAUTSCH and A. E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd english edition (Oxford, Clarendon Press, 1910), p. 132 ff., 49 *a*, hereafter cited as KAUTSCH-COWLEY.

(19) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 35, n. 9.

(20) CHAMBERLAIN, *Further Elucidation...*, p. 182.

(21) *Babli, Shabbat* 140 *b;* BAUMGARTEN and MANSOOR, p. 190, n. 13; SILBERMAN, p. 101.

(22) SILBERMAN, p. 102 f.

(23) F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, based on the Lexicon of W. Gesenius* (Oxford, Clarendon Press, 1907), p. 114.

(24) See, however, the discussion below where the writer seems to have in mind the actual physical process of the child's birth.

וחבל נמרץ על משבריה להחיל בכור הריה, "and pain, strong, upon her matrix, causing trembling for the child of the pregnant one". The picture now reverses. The movement of the child in the womb caused pains for the expectant mother. The birth pangs in the area of the birth-canal causes further movement of the child.

ḤBL may have been chosen purposely by the writer in view of its ambiguity. Its root meaning is "to bind or pledge", whence the noun "rope or cord", a meaning which may be subtly implied in line 9 where ḤBL appears with š'WL. For the usage of ḤBL to signify "travail pains", *Job* 39, 3 furnishes a good example. In a number of cases it refers to the distress of exiles (*Isaiah* 26, 17), to the crisis of redemption (*Hosea* 13, 13), and to the birth of the New Israel (*Isaiah* 66, 7) (25). The latter meaning ought not to be pressed at this point, but in other passages the ambiguity argues for the "messianic" interpretation. WHBL NMRṢ is a play on *Micah* 2, 10 (26).

MŠBR, from ŠBR, "to inspect, examine; await, hope", recurs seven times in this text and in only one instance is it used without ambiguity (line 16). The cause for difficulty is a conflation of two Old Testament sources, *Isaiah* 37, 3 *b* and *II Samuel* 22, 5 (see also *II Kings* 19,3) in which MŠBR of the Massoretic text of Isaiah is displaced by MŠBRY MWT of the Massoretic text of *II Samuel* to give the reading found here. *Mašber* means "opening of the womb" while *mišbar* means "breakers". One additional meaning occurs in Rabbinic Hebrew for *mašber* "birth stool", while *mišbar* means "severe pains" (27). BAUMGARTEN and MANSOOR (p. 189, n. 12) choose the Old Testament meaning for the words and translate "birth throes" or "waves of death", and suggest that the author intended a play on words. CHAMBERLAIN however translates MŠBR as "birth canal" five times, and once as "deathly contractions" (28). The author seems to understand MŠBRY as the plural construct of *mašber* (29). CHAMBERLAIN'S rendering is the most suitable in this case.

כיא באו בנים עד משברי מות, "for have come sons to the matrix of death". MWT must be understood as the *genitivus explicativus* or *epexegeticus*, thus "fatal or deathly birth canal". GASTER (p. 210, n. 5) understands the passage as a play on *II Kings* 19, 3 and *Isaiah* 37, 3, where the words can mean either "children are come to birth" or "children have reached the moment of disas-

(25) See BROWN-DRIVER-BRIGGS, *opus citatum*, p. 286.
(26) So Gaster, *opus citatum*, p. 210, n. 4.
(27) SILBERMAN, p. 99 f.
(28) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 41.
(29) Cf. further SILBERMAN, p. 100.

ter". The fetus has come to the point of birth which is most dangerous both to itself and to the mother (30).

והרית גבר הצרה בחבליה כיא במשברי מות תמליט זכר

"and the one begetting a man-child is distressed in her birth pangs, for into the matrix of death she has brought forth a male". The greatest pitch is now reached in the metaphor. The writer builds up his parallelism, each phrase adding to the intensity. The child is at the point of delivery and the next stanza will see him come forth from the birth canal.

GBR has caught the interest of BROWNLEE (31), who finds a messianic context for the word in *1 Q S* IV, 20. CHAMBERLAIN shows a similar interest in the use of GBR in the context of verse 10. However caution should be observed in distinguishing GBR from the parallel ZKR which simply designates a "male" (32). The latter word is used especially of individuals in connection with circumcision, and in contradistinction to 'YŠH. GBR, from the

(30) The problem of MŠBRY has already been discussed above; but see further CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thangsgiving Psalm*, p. 36, n. 11, and especially the Massoretic text of *Isaiah* 37, 3 and *II Samuel* 22, 5.

(31) BROWNLEE, p. 6, n. 13; DUPONT-SOMMER, argues very subtly for taking HṢRH as a noun (ṢRH plus the definite article) rather than understanding it as the hiphil 3 p. f. sg. of ṢRR. He translates accordingly: « et Celle qui est enceinte de l'Homme *(note the capital)* de détresse (?) est dans ses douleurs ». Taking HṢRH as a verb: « et Celle qui est enceinte d'un homme est en travail, dans ses douleurs ». Hence the one described in the next line as the "mother of the marvelous counselor" appears here as the "mother of the man of distress", thus identifying the two. The significance of this is obvious, for here is a pre-Christian combination of "the Suffering Servant" and "the Messiah of the Remnant". M. DUPONT-SOMMER's argument against understanding HṢRH as a verb runs as follows' *a)* Would GBR not be superfluous since the writer designates the Mother of the Messiah in lines 8 and 10 by the phrase "the one who is pregnant", without complement?—*b)* Does not this rendering "she is in travail (HṢRH) in her pains (BHBLYH)", make for redundancy?—*c)* The reading of the manuscript. A of the Isaiah Scroll, where MŠHTY, "I have anointed", is substituted for *mišnat* ("variante sans doute intentionnelle") supports the possibility of a union of these concepts.—*d)* The exact phrase, GBR HṢRH, does not appear in the "Servant Poems", but a similar one is found in *Isaiah* 53, 3: 'YŠ MK'BWT.

In answer to this very clever proof, one must consider the following facts: *a)* M. DUPONT-SOMMER assumes as demonstrated that the figure of the woman in labor refers to the birth of the Messiah. This will not coincide with its use along with two other figures.—*b)* Semitic speech thrives on redundancy. Moreover, the parallel phrase, "for a male child has come to the deathly birth canals", argues for accepting HṢRH as a verb form.—*c)* The possibility of these two concepts having been combined in the Qumran community does not necessitate its occurrence here.—*d)* The parallel cited from *Isaiah* 53, 3 is hardly applicable. Had the writer intended to emphasize the "purification" of the Messiah through suffering, would he have chosen to invent a phrase? Would he not rather have selected a ready-made one such as that cited by DUPONT-SOMMER?

(32) BROWN-DRIVER-BRIGGS, *opus citatum*, p. 271.

root "to be strong, mighty" is employed chiefly as a poetic word to distinguish a man from women, children, or non-combatants whom he is to defend. In *Job* 3, 3 it appears in a like phrase HRH GBR. The parallel phrase, TMLYṬ ZKR, is paralleled by *Isaiah* 66, 7, *himliṭah zâkâr*, a messianic passage. But it is doubtful that the writer here does any more than echo the language of that passage.

ובחבל שאול יגיח מכור הריה פלא יועץ עם גבורתו "and in pangs of Sheol there comes forth a first-born child of the woman, 'a wonderful counselor with his strength'."

This passage is the *crux interpretum* for those who understand the hymn messianically. Their argument is based upon the writer's use of *Isaiah* 9, 5, a well-known messianic passage, descriptive of the child delivered by the woman in travail (33).

Both syntax and vocabulary are troublesome, primarily on account of the difficult MKWR. CHAMBERLAIN, as signified above, solved the predicament in the second instance by rendering KWR as a metaphor for "womb". SILBERMAN rejected this in favor of the earlier BKWR which was rendered above: "and there comes forth a first-born child of the woman", *id est* the woman's first offspring now comes forth from the womb. On the other hand, the last suggestion of CHAMBERLAIN, in spite of the difficulty involved in translating KWR as "womb", is weighty since there is no textual evidence for emending the text. The author's delight in puns may explain a rather free use of the word KWR, "furnace" (34). Rendering MKWR in this way may ease the syntax since the double subject can be avoided. Thus the clause would be rendered: "and in hellish pains there breaks forth from the "womb" of the woman "a wonderful counselor in his strength".

Following SILBERMAN, it would be necessary to assume two subjects in apposition, a construction which is certainly not foreign to the Hebrew tongue (35). The rendering would follow thus: "and in hellish pains the woman's first-born child bursts forth, 'a wonderful counselor in his strength'". Both renderings avoid the earlier error of CHAMBERLAIN which made "wonderful counselor" the subject of WYPLṬ (36).

(33) Cf. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, p. 102-110, for an excellent treatment of *Isaiah* 9, 5. The implication of the passage is the bestowal of divine ascriptions on the newborn prince for whom people held out the hope of his fitting the role of ideal king. The passage later came to be applied to the ideal king of the "Age to Come", *id est* the Messiah.

(34) *Vide* CHAMBERLAIN, *Further Elucidation...*, p. 182, n. 7; also G. VERMÈS *Les Manuscrits du désert de Juda*, p. 193, who translates "de la source".

(35) KAUTSCH-COWLEY, p. 413.

(36) SILBERMAN suggests one other rendering for this exceedingly difficult passage. Noting that God is considered to have a role in a child's conception

BHBLY Š'WL, as noted above, is based on *II Samuel* 22, 5 and is parallel there to MŠBRY MWT. The meaning is clearly "in hellish pains" (37). The position of the phrase ought to be heeded since the emphasis lies, by virtue of a change from the verb—subject—object order, on the severity of the act of childbirth (38).

The phrase PL' YW'Ṣ 'M GBWRTW, "a wonderful counselor in his strength" is obviously derived from *Isaiah* 9, 5, a messianic passage of considerable importance (39). PL' was applied to anything that would excite wonder, and especially the marvel of God's acts for His people. The usage here in connection with other vocabulary from *Isaiah* 9, 5 could only imply a deliberate borrowing. GBWRTW is to be understood along with GBR of the following phrases as a possible play on words. The pronominal suffix W on GBWRTW refers to PL' YW'Ṣ (or BKWR). What significance can be attached, both to the poet's use of *Isaiah* 9, 5, *and his alteration of it,* will be a decisive factor in speaking *pro* or *contra* on the messianic problem. The present writer suggests as a possibility a deliberate play on words, intended to heighten the significance of the travail. Thus the passage ought to be enclosed in quotation marks as a quip. To the mother, the child would be "a real he-man"! At the same time the phrase would suggest to the hearers the well-known passage in Isaiah (40).

(*Judges* 12; *Job* 9, 10; *Psalm* 139, 15; *Babli, Niddah* 31 *a*), he reasons that a new sentence may begin with PL', the word YM'Ṣ being pointed as *qal* participle or *niphal* imperfect 3rd singular. Thus the "literary" style is enhanced as follows:

In danger she brings forth a son
In excruciating pain her first-born comes forth
The Wonderful One takes counsel with His might
And a son comes forth safely out of labor.

The primary difficulty here would be to explain the unusual turn given to PL' YW'Ṣ since it could easily be mistaken due to the readers' familiarity with Isaiah. SILBERMAN, p. 105 f.; also M. SABBE, p. 92 f.

(37) A *genitivus explicativus* or *epexegeticus*; KAUTSCH-COWLEY, p. 416, 128e; thus "pains (cords) characterized by Sheol", hence, "hellish pains".

(38) KAUTSCH-COWLEY, p. 455-457, 142 f., g.

(39) See n. 32. Note however, M. SABBE, *loco citato,* who contends that the titles in *Isaiah* 9, 5 f. were never applied to the Messiah in Jewish tradition; see also note n. 34.

OTTO BETZ, *Das Volk seiner Kraft: zur Auslegung der Qumranhodajah* III, *1-18,* in *New Testament Studies,* V (October, 1958), p. 67-74, has dealt in detail with the phrase 'M GBWRTW, which he points as follows: *'am g*ᵉ*bûratô.* Thus, instead of understanding 'M as the preposition, he supposes it to be in apposition with PL' YW'Ṣ, "wonderful counselor, people of His power *(Kraft)*". It is very doubtful, however, that any early Jewish writer could make such a *direct* equation of Messiah and the community as is required by this view. (A good summary of BETZ' article is given in *New Testament Abstracts,* III (Spring, 1959), p. 298 f.).

(40) Cf. GASTER, p. 136, for a similar rendering.

At this juncture, a paraphrase is in order: "and *with hellish pains* the woman's first-born child breaks forth (from the womb), 'a wondrous counselor with his manly might'". Here a question concerning the messianic implications of this last phrase is appropriate. Had the author been striving to accentuate the messianic hope, would he not have seized this opportunity to press to its fullest the ascriptions of Isaiah? Instead, by altering the phrase, abbreviating it, and by changing the emphasis of the sentence, he has passed by this opportunity. Could this be because his ultimate purpose was not to sing of messianic deliverance? The answer will be postponed until the final solution is proposed.

ויפלט גבר ממשברים בהריתו, "and is delivered a man from the matrix of his mother". The writer now turns to sum up what he has said with a general observation about the trauma of birth (41). GBR here is the subject of YPLṬ, either a niphal or piel imperfect. The masculine suffix on BHRYTW refers back to GBR (42). The writer sums up the birth process as follows: "and such is the way that a man comes into the world from his mother's birth canal" (43).

החישו כול משברים וחבלי מרץ במולדיהם ופלצות להורותם "hasten all birth pangs and terrible pains in their births and horror to those pregnant with them". A new sentence begins, requiring a colon after BHRYTW. The poet continues along the lines of his previous summary. HHYŠW is the hiphil perfect of HWŠ "to haste, make haste" (44). The woman is seized with violent pains at this point, and each phrase of the parallel structure heightens the feeling. MŠBRYM must take on its wider signification of "birth pangs". MRṢ derives from the verb "to be sick". A similar usage of the niphal participle with HBL is found in *Micah* 2, 10, HBL NMRṢ, "a grevious destruction" (45).

(41) On the customary imperfect, see KAUTSCH-COWLEY, p. 315 f., 107 *e*, *g*.

(42) This interpretation is to be contrasted with the view of BROWNLEE, *The Servant of the Lord...*, p. 36, n. 30, who interprets GBR messianically, with reference to the suffering servant of *Isaiah* 52 f.; cf. p. 6, n. 15.

(43) This rendering would not follow CHAMBERLAIN's view that the one giving birth is the sect. This was due to his earlier reading of "Wonderful Counselor" as the subject of the verb (YPLT), a very tenuous interpretation; see CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 37, n. 23; *Further Elucidation...*, p. 181.

(44) In *Isaiah* 28, 16 the *hiphil* is used with the meaning "to hasten away", *id est* "to flee". To translate in this way here would require that the w of the next phrase (WBMWLDYW) be taken adversatively ("but"). This is not impossible but there are constructions more suitable for this. (See KAUTSCH-COWLEY, p. 500, 162, 163.) Thus we accept a meaning more in accord with *Isaiah* 5, 19, "come quickly". Cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 381.

(45) BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 599; another possible reconstruction of the text is to understand HBLY as HBLW, the *qal* perfect, first common plural

MWLD may refer either to "birth, travail", or "time of birth". BAUMGARTEN and MANSOOR favor the latter rendering here (46). The plural suffix HM refers to the general subject of "children" as its use in the next phrase, WPLṢWT LHWRWTM, would imply. PLṢWT derives from the verb meaning "to shudder" and refers here to the "terror" involved in the anxiety of child bearing. A form of HRH has been noted above as meaning "woman" or "pregnant one". The *qal* infinitive construct with the plural suffix refers to the "expectant mothers" who depict the general situation of the poet (47). Hence we read: "All birth pains and grevious pains when children are born and terror for those who bear children come quickly."

ובמולדיו יהפכו כול צירים בכור הריה, "and at the time of his birth overturn all pains the first-born of the mother". HPK was referred to earlier in the sense of the mother being "seized" by the pangs of birth. The writer appears at this point to have in mind the physical motion through which the child passes, and which brings pain to the mother. BKWR gives trouble once more, but, as above, the poet envisions the actual birth process. The masculine suffix on MWLD refers ahead to BKWR (48).

והרית אפעה לחבל נמרץ ומשברי שחת לכול מעשי פלצות "and the viper's mother by pain is made sick and the birth canal of the pit by all deeds of horror". A number of problems confront the translator in this line. The first is 'P'H which comes from the root P'H, "to groan", and was applied to "a kind of viper" (49). CHAMBERLAIN translates the word with the only unquestionable meaning in the Scripture, *id est* "she who is pregnant with a viper" (50). BAUMGARTEN and MANSOOR (p. 191, n. 26) have rejected this in favor of the usage in *Isaiah* 41, 24 where 'P'H is parallel with 'YN, "nothing". SILBERMAN suggests a third possi-

of "to bind". MRṢ could then be interpreted as the adverb pointed *maraṣ* meaning "sorely". Thus one would read, "and they bind sorely"; so CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 34, n. 25. Either way the meaning is clear.

(46) Cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 409.

(47) That the perfect may be used to express facts which have taken place before and are still common, *id est* are matters of common experience, is demonstrated by KAUTSCH-COWLEY, p. 312, 106 *k*. This seems to be the interpretation of CHAMBERLAIN also, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 34. ("All birth canals feel pain and bind sorely in their birth throes, and trembling attends such pregnant ones"), who understands HBLY as we indicated in note 43 above.

(48) Cf. this to the rendering of BAUMGARTEN and MANSOOR, p. 191, where BKWR is taken once again as a metaphorical use of KWR: "and at the time of giving birth all pangs shall come suddenly in the *womb* of the pregnant woman".

(49) *Isaiah* 30: 6; 59: 5; *Job* 20:16; cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 821.

(50) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 34.

bility which associates the word closely with the original root P'H. He translates "the mother cries" (51). GASTER (p. 210, n. 10) gives another answer parallel to that of BAUMGARTEN and MANSOOR. He observes that the poet has *Isaiah* 42, 14 in mind: KYWLDH 'P'H 'ŠM, "as a woman in travail I will gasp", but he takes 'P'H in the sense of 'P' "nothingness, futility". In view of the parallel phrase, WMŠBRY ŠHT ("and birth canals of the pit"), one must translate the phrase freely as a *genitivus epexegeticus*. The "viper" is a parallel to "the pit", and may be interpreted as "iniquitous".

MRṢ generally appears in the *niphal* and bears the meaning "to be made sick" (52). The L preposition is auxiliary to HBL (53). The phrase serves to exalt the picture of affliction. WMŠBRY ŠHT, "birth canals of the pit", should be compared to MŠBRY MWT in line 9, and HBLY Š'WL, also in line 9, both examples of the *genitivus epexegeticus;* as CHAMBERLAIN acknowledges, it is the "cursed birth canal". Its explication by the genitive requires a rendering such as "horrible occurrences or happenings". NMRṢ serves as the predicate of both parallel clauses.

The poet endeavors to demonstrate the universality of the trauma of birth. The rendering of GASTER (p. 136) catches the true meaning: "Yet, likewise unto them that carry in their womb the seeds of worthless things are come the grievous throes, the pangs of hell and the torment." In other words, not one portion of the reproductive female creation escapes the anguish of child bearing (54).

At this point the writer halts in the development of the childbirth metaphor and returns to the two original descriptions of his plight, the beseiged city and the storm-tossed sailor.

וירועו אושי קיר כאוניה על פני מים "and crumble walls of the city as a ship on the face of the waters". Translating the imperfect as future seems to be a serious fault of numerous translators. It can be taken more readily to express the writer's description of his own situation in terms of what is customary (55). The W is resumptive from line 6 *b*—"Now crumble..., etc."

'WŠY, refers to "foundations" rather than "men" ('YŠY) as CHAMBERLAIN notes in correcting himself. The writer pictures his distress in terms of walls of a city that totter like a ship on the sea.

YRW'W derives either from R" "to break in pieces", in the sense

(51) SILBERMAN, p. 104, bases this on the use of P'H "midwife" in *Midrash Tanḥuma,* Emor 11; cf. also *ibidem,* n. 55.

(52) BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 599.

(53) Cf. CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm,* p. 37, n. 30.

(54) Cf. the "curse" upon woman in *Genesis* 3, 16.

(55) KAUTSCH-COWLEY, p. 315 *f*, 107 *e, g.*

of more or less complete destruction, or perhaps the more ambiguous YR' (56).

ויהמו שחקים בקול המון, "and roar clouds with a loud noise". The writer makes something of a play on the onomatopoetic HMH in the next few lines. ŠḤQ has a wide application, meaning either "dust" or "cloud". Apparently the writer views the clouds as the source of thunder (57), at once a source of delight and terror to the sailor at sea. To preserve the poetic quality a rendering such as the following is suitable: "and the skies thundered with a thunderous peal".

ויושבי עפר כיורדי ימים נבעתים מהמון מים, "and the dwellers of dust as travelers of sea, terrified from the thunder of waters". On land or sea there is terror. 'PR is literally "dust" or "dry ground" (*Genesis* 2, 7). The choice here is merely to throw sharp contrast on the two areas where man is found. The poet presents a parallel to the shaking of the foundations like a ship on the sea: "Those who live on land (are) like seafarers who are terrified at the thunderous tumult of the ocean."

וחכמיהם (58) למו כמלחים במצולות כי תתבלע כול חכמתם בהמות ימים. The first HKMYM designates the pre-eminent men of the beseiged city. In Talmudic usage HKMH denotes the scholar. However, it is also used of ship's pilots, technicians, etc., as in *Ezekiel* 27, 8 f. (59), which explains the writer's play on words. MṢWLH is often used of deep distress (60). TTBL' has a direct parallel in *Psalm* 107, 27 which the writer may have in mind, "All of their wisdom is swallowed up", (WKL HKMTM TTBL'). Once more the city is placed alongside the sea, but this time in the person of its leaders, "And their sages (are) for them like sailors in the dreadful deep, for all of *their* (nautical) sagacity is drowned in the roar of the sea".

ברתוה תהומות על נבוכי מים. The parallel is developed further: "in the seething of the depths upon the springs of the waters". NBWKY MYM is found in *Job* 38, 16. The figure is unusual to a modern's way of thinking, but our writer and the writer of Job seem to have in mind a source from which the vast ocean

(56) BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 949 f; the note of CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 38, note 35, is incorrect here; he reads a *niphal* of RW', but gives no evidence for his reading, except for its compliance with his earlier erroneous reading of 'wšy. In his revision he corrects the rendering but makes no note of it: *Further Elucidation...*, p. 181.

(57) Cf. on this *Psalm* 77, 18, "clouds gave forth a voice".

(58) Read וחכמיהם למו and not וחכמיה כולמו (SUKENIK).

(59) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 38, note 39.

(60) *Exempli gratia; Psalms* 88, 7; 107, 24; *Jonah* 2, 4; *Job* 41, 23.

receives its supply of water (61). The former makes his picture by doubling the metaphor. Thus it may be read: "in the violent seething of the depths over the gushing springs of water".

שו לרום גלים ומשברי מים בהמון קולם(יתרג), "they rage high breakers and waves of the waters in the roaring of their voices". Several difficulties arise from the textual corruption. The conjecture made by BAUMGARTEN and MANSOOR (p. 192, n. 32), for emending the lacuna is the best that has been proposed (62). MŠBR carries here its proper sense of "waves" and is directly paralleled by GLYM. BAUMGARTEN-MANSOOR and CHAMBERLAIN adduced GLYM to be the genitive with LRWM. However, the latter might be taken more naturally in an adverbial sense with the main verb as emended, thus allowing GLYM to stand with MŠBRY as the subject of YTRGŠW. The word order accords with proper usage. RGŠ is "to be in tumult" or "commotion", and, as the commentators have observed, would correspond to English "rage". Hence we translate: "High rage the breakers and waves of waters with the tumult of their noises." ובהתרגשם יפתחו ש(אול) (לכו)ל חצי שחת, "and in their raging they open S(heol) (to all) the arrows of the pit". The " breakers and waves" of the preceding line are the antecedents of the plural suffix of HTRGŠ and the subject of YPTHW (63). As above, ŠHT can probably be understood as a *genitivus epexegeticus*, describing the arrows, *id est* "cursed arrows" (64). GASTER (65) notes that "disaster was often portrayed in antiquity as the loosing of divine or demonic arrows". If the textual correction given above is not totally in error the writer sees the opening of Sheol as a *consequence of* the unleashed fury of the sea. In lieu of the last line of the poem, the "hellish arrows" might be interpreted as *entering* Sheol, rather than departing from it. Thus the writer declares: "in consequence of the raging fury of the

(61) BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 614; *Job* 41, 23 illustrates the metaphor: the crocodile is said "to make the depth boil like a pot".

(62) This is based on the occurrence of BHTGRŠM in the next line; DUPONT-SOMMER, p. 187, concurs in the emendation, preceding it by w.

(63) The lacuna above seems best completed as we have surmised. CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thangsgiving Psalm*, p. 34, allows for the omission of one more three-letter word; BAUMGARTEN and MANSOOR, p. 192 give a lacuna of only six letters.

(64) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 39, n. 51, however, has been led astray by his mistaking of 'YŠY for 'WŠY, thus surmising that it is an appellative of the men of the wall. He further suggests that the arrows of the pit may be an apocalyptic punishment; our interpretation would rule this out.

(65) P. 210, n. 15; see also GASTER's translation, p. 137.

waves, Sheol is opened to *admit* all sorts of (66) cursed arrows" (67).

עם מצעדם לתהום ישמיעו קולם, "with their marching to the abyss they make heard their voice". ṣ'D "to step, march" is unusual here inasmuch as it bears a military brand. The question of an antecedent must be resolved between: (I) the raging waves; (II) the "cursed" arrows; or (III) an indefinite "they", perhaps the sailors or the "enemies" assumed in the opening of the Psalm. The last seems most unlikely since no mention has been made of "enemies" heretofore (68). The second has something to say in its favor, namely, its proximity to the pronominal suffix. However the metaphor is too far-fetched for commendability. Thus the first seems to have most in its favor. ṣ'D is applied rather freely to God (*Psalm* 68, 8), idols (*Jeremiah* 10, 5), etc. Nothing more may be implied than a steady progression of the torrential waters to the lower regions.

QWL need not be taken literally but may refer to any "sound". The violent thrashing of the waters produces a sound like that of foot soldiers marching to battle. The sound is made audible to the very depths of the Abyss (69).

ויפתחו שערי (שאול) (לכול) מעשי אפעה, "and open gates of (Sheol) (to all) deeds of a viper". Two lacunae may be filled as noted in the text (70). Since this line is parallel to the next, "Sheol" may be assumed to parallel DLTY ŠHT. The troublesome 'P'H recurs once more. Its use here and in the following line adds support to the earlier translation as "iniquitous" (or "nothing"). Note that RWHY 'P'H is parallel to HRYT 'WL. The poet increases the difficulty of interpretation by what seems a constant change-of-pace in his selection of metaphors. The style of later psalmody (71)

(66) For this use of KWL, cf. TREGELLES (trans.), *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1952), p. 396 (4).

(67) The usual interpretation is the loosing of the "plagues" *from* Sheol. The interpretation given here overcomes the difficulty of explaining the metaphor of closing the gates *behind* the plagues, and answers in part the problem of the Psalmist's deliverance.

(68) CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 39, n. 50, had to conjecture that the lacuna of the previous line, in which we have supplied (YTRG)ŠW, contained the subject of YPTHW; he was unaware of the two additional letters given by BAUMGARTEN and MANSOOR.

(69) Such an interpretation is likely here. The Abyss was considered to be beneath the ocean at the lowest part of the creation. The sound would be made above the Abyss and be audible in it. Cf. *Abyss*, in *The Jewish Encyclopeadia*, ISIDORE SINGER et alii (New York & London, Funk and Wagnalls Co., 1906), I, p. 144; *Sheol*, XI, p. 282; *Cosmogony*, IV, p. 280 ff.

(70) BAUMGARTEN and MANSOOR, p. 192.

(71) Cf. H. St. JOHN THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, p. 46-47; and for New Testament hymnody, M. DIBELIUS, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, p. 246.

where one word or idea suggest another on which the writer can develop further (in the manner of synthetic parallelism) is freely employed by the psalmist. The picture is that of the gates of Sheol opening up for the iniquity to return (or depart) (72).

ויסגרו דלתי שחת בעד הרית עול ובריחי עולם בעד כול רוחי אפעה, "and close gates of the pit behind the one pregnant with evil and the bars of eternity after all spirits of a viper". The iniquity halts; the Gates are closed and locked behind it. DLT, Š'R and BRYH are simply figurative synonyms for the same idea. Both DLT and Š'R used of the "gates" of a city or in a more general sense of "door". BRYH describes the "bars" blaced over the gate to keep them inviolate, a symbol that the doors are securely closed.

HRYT 'WL can best be comprehended as a symbol for "Evil" itself. 'WL refers to any form of "injustice" or "unrighteousness". However it is possible to understand the phrase quite literally in the sense of "the mother of the evil (one) (73). The phrase parallels RWHY 'P'H which has already been determined above to mean "evil spirits", *id est* the forces of evil who are kept confined in the nether world.

The writer's picture emerges somewhat as follows:

(I) The lashing waters cause the gates of Sheol to be vented.
(II) The iniquity and misfortune pursuing the writer returns to the Abyss, its regular habitation.
(III) Behind the evil forces the gates are slammed shut, and the forces that had cast their fury against the Psalmist are restrained (74).

If one keeps in mind the dependence of our writer on *Jonah* (75) he can begin to discern how the evident confusion of imagery evolved. "But the doors of the pit close after "Evil" and the eternal bars after all iniquitous spirits" (76).

(72) GASTER, p. 210, n. 13, remarks that "it was a common Jewish superstition that demons were released from the nether world during the week but confined there on the sabbath".

(73) This interpretation would understand 'WL to be pointed, as in *Zephaniah* 3, 5; *Job* 27, 7, and elsewhere, 'AWÂL. In the Old Testament the phrase is never applied to Satan himself however, but rather to an unrighteous individual; cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, p. 732. Therefore the term can hardly apply to the birth of Satan; *contra* CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, p. 37, n. 32.

(74) Compare GASTER's rendering, p. 137: "And the doors of Perdition shall close on all the iniquity which they would bring forth".

(75) Especially 2, 6: "I went down to the land whose bars closed upon me forever; yet thou didst bring up my life from the Pit, O Lord my God."

(76) This does not accord with SILBERMAN's view, p. 99, that the simile of childbirth is resumed in line 18.

2. Final Translation. — Lucidity and accuracy are sought here, rather than a preservation of poetic meter. The results of exegesis will now become prominent.

1 And (enemies) made my soul like a ship in the midst of the sea,
2 like a city beseiged by her [enemies;
3 Yea, I came to be in distress like a woman about to give [birth to her first-born
4 for birth pangs come quickly,
5 and sharp pains upon her birth-canal,
6 causing the mother's first-born to tremble
7 for the child is about to pass through the fatal [birth-canal;
8 And the one bearing a male is distressed by her [birth-pangs,
9 for into the fatal birth-canal she delivers a male;
10 And through hellish birth-pangs the mother's [child bursts forth,
11 "a wondrous counselor with his manly might".
12 (And such is the way a man comes forth from his [mother's womb;
13 All birth pains and grievous pains when they (children) are born, and terror for those who [beget them, come quickly;
14 and at the time of his birth all birth pangs [wrench the mother's first-born;
15 and even the iniquitous mother is seized by pain,
16 and accursed birth-canals by all kinds of fearful [doings.)

[I was like a beleagured city...]

17 Now, a city's foundations totter like a ship [on the open sea,
18 when the clouds thunder with thunderous peal;
19 And earth dwellers are like seafarers, terrified by [the roar of the sea;
20 And their sages (are) for them, like mariners in the [midst of the sea,
21 for all of *their* "sagacity" is drowned in the roar [of the sea,
22 in the seething of the depths above the fountains [of the water.
23 The breakers and the waves of water with their [thunderous peal raged fiercely;
24 And in their constant raging, they opened Sheol [to all kinds of hellish arrows;

25 With their constant march, they made their peal resound in [the Abyss;
26 And the gates of Sheol opened to all wrong deeds;
27 The doors of the Pit closed behind "Evil",
28 and eternal bars behind all iniquitous spirits.

3. Outline. — A plenary outline can now be given. The lines have been numbered according to the translation given above for the sake of clarity.

I. A summary of the writer's experiences, lines 1-3.
   1. They were like the distressed ship, line 1.
   2. They were like the beleaguered fortress, line 2.
   3. They were like the woman in travail, line 3.

II. An expansion of the woman in travail metaphor, lines 4-16.
   1. The pain is grievous and deadly, especially for the mother bearing her first-born, lines 4-11.
   2. The experience is universal for those who become mothers, lines 12-16.

III. An expansion of the beleaguered city metaphor, lines 17-22 (this is elucidated by resorting to the metaphor of the storm at sea).
   1. The beleaguered city's fortifications are like a ship on the open sea in a gale, lines 17-18.
   2. The inhabitants of the city are like the seafarers who are terrified by the storm, line 19.
   3. The city's leaders are like sailors who forget all nautical know-how when the storm sets on, lines 20-22.

IV. An expansion of the stormy sea metaphor as it issues in final deliverance, lines 23-28.
   1. The activity of the storm tossed waters is violent, line 23.
   2. It causes momentous effects in the "deeps", lines 24-25.
      (1) The doors of Sheol are opened to admit evil, line 24 (26).
      (2) The sound of the lashing waves is heard there, line 25.
   3. Evil having returned to its place of residence (Sheol, line 26), the doors of the pit close, securing the injurious forces, lines 27-28.

A note of caution must be interjected concerning this outline. An outline cannot relay the full implications of the writer's words. The Psalmist weaves a tapestry of several colors and it is impossible to separate the individual threads of the completed product. Observe especially parts III and IV in this respect, for one metaphor complements the other. "The two figures, city and ship, are thus played against one another in a counterpoint of crisis" (SILBERMAN, p. 98). The final metaphor is compli-

cated by textual difficulties, but it implies, *at any rate*, deliverance. The outline essays to exhibit how the psalmist envisions himself to be delivered, as the storm-tossed sailor. by the vigor of the storm itself.

III. CONCLUSIONS REGARDING THE NATURE OF HODAYOTH III, 6-18

The cogency of CHAMBERLAIN's thesis can now be assessed. A number of scroll experts have come out strongly against this view, but none has made an exhaustive critique of the treatise. The procedure employed here is a step by step consideration of the items listed in part I in light of the exegetical study.

1. The Figure of the Woman in Travail. — 1° A realization of the true nature of Hodayoth III, 6-18, a *Thanksgiving Hymn*, brings into question the manner in which the figure of the woman in travail was intended to be understood by the original readers. It appears alongside two other metaphors which depict the distress of the Psalmist. The woman in travail is the expression developed most fully, but it remains only one in a trio. A glance at the outline on page 200 reveals an interesting order of treatment:

Introduction:
- Ship in distress
- Beleaguered city
- Woman in travail

Body: (development)
- Woman in travail
- Beleaguered city
- Ship in distress

The order of development *inverts* the order of the introduction! More-over, the latter two (ship in distress and beseiged city) are intertwined in both the introduction and the body (77).

2° The figure of the mother about to give birth is a popular expression and does not always have connections with Messiah or Israel in her distress. In *II Kings* 19, 3 and *Isaiah* 37, 3 it

(77) It is well to note in full the statement of S. MOWINCKEL, *opus citatum* p. 276 : "The interpretation of the birth of the Messiah, put forth by CHAMBERLAIN, DUPONT-SOMMER and others is quite in error, as absolutely incompatible with the construction of the Gattung of the thanksgiving song. This does not mean that the author may not have taken many traits of his picture from some mythological being; within the framework of the thanksgiving song, however, it is only a simile."

shows up the helplessness of a situation, even as the writer does here. The passage cited by CHAMBERLAIN (*Galatians* 4, 19) actually depicts only Paul's deep disappointment that the Galatians have not remained true to their original commitment (78).

2. Isaiah 9, 5 f.—The use of the messianic passage in Isaiah suggests at first glance that the birth of Messiah is implied. Yet, on reconstructing the context, a *caveat* appears. In the exegesis, the question was raised as to why the writer did not push the figure of Messiah into the prominent position left open. Instead he altered the passage such that the original force was at least partially subtracted. The better interpretation seems to be that which was tendered earlier, namely the use of this phrase as an expression of wonderment at the child's birth. The psalmist echoes, as it were, the mother's own feeling, "a mighty man is he" (79).

Again and again the author's weaving of gems of Old Testament Scripture into his mosaic of Thanksgiving catches the reader's eye. Why should he *not* use familiar passages? This is precisely what he does. But he never allows their implications to become the master of his own pen. Even this significant phrase is moulded to fit into the mosaic and to blend with the other particulars of his hymn of praise (80).

3. Words and Phrases.—The last statement also bears directly on the "messianic" implication of words and phrases.

1° GBR—Sufficient doubt has been thrown by YADIN on *1 Q S* IV, 20 that BROWNLEE's thesis cannot be accepted as demonstrated. A careful reading of BROWNLEE's note (81) reveals that he bases his interpretation of *1 Q S* IV, 20 on the passage now under discussion. The exegesis above argues strongly against such an interpretation (82).

2° MKWR—CHAMBERLAIN (following BROWNLEE) stands on very tremulous ground in trying to interpret MKWR and BKWR in the sense of "a purifying" of Messiah. (1) It is doubtful that KWR

(78) Cf. M. SABBE; SILBERMAN, p. 98 f; et alii...

(79) Cf. M. SABBE; Prof. J. J. OWENS has called to my attention the use of Canaanite terminology by Old Testament writers. Although the language is similar, it is altered such that the concepts are changed completely.

(80) On the apparent popularity of Isaiah at Qumran, see CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, p. 34 ff.

(81) BROWNLEE, *The Servant of the Lord...*, p. 36, n. 30.

(82) There is an intrinsic danger in the methodology used by BROWNLEE; the implications and nuances of thought in one passage do not carry over into another context. BROWNLEE applies the same method to *1 Q S* VIII, 4; *Isaiah* 48, 10; *Zechariah* 13, 9; *Daniel* 11, 35; 12, 10; *Wisdom* 3, 5.

can be demonstrated to mean "womb" in any of the places cited (83). (II) Even if this were possible the conjecture of CHAMBERLAIN has no means of verification (84). (III) The term BKWR means only "first-born" and is none of the passages cited does it bear a messianic notice in itself.

3° HRYT 'P'H—The exegetical notes have shown that a literal interpretation of this phrase is quite unlikely. By virtue of parallel phrases, it is best to understand it in a metaphorical sense.

The term "messianic" is itself ambiguous. One must ask whether this implies:

(I) That the writer's primary intention was to compose a hymn that would be so interpreted by his hearers,

(II) That the hymn was not so intended but was understood "messianically" (as for example, the servant passages of Isaiah),

(III) That *certain portions* of the psalm would be understood in that way, both by the writer and the readers.

The study made above would tend to rule out the first two. Taking *Hodayoth* III, 6-18 as a whole it would require Herculean effort to defend either. Nevertheless, the latter of the three could be the key to unlocking the psalm. There is a decided ambiguity of terminology, as noted above, which may have led to dual interpretations.

The authorship of the hymns will probably remain a secret, although many commentators feel that one scribe composed the lot (85). In some sense the "I" *would* speak for the community if the hymns were used in public worship. The experience of the composer would become the experience of his hearers, and on some occasions the words of line 10 might suggest to them what they express elsewhere to be their divine commission, the inauguration of the messianic age (86).

GLENN HINSON.

(83) Cf. especially SILBERMAN, p. 102 ff, and the discussion above.

(84) CHAMBERLAIN, *Further Elucidation...*, p. 182, n. 7; a very conjectural hypothesis based on *1 Q H* V, 16 "where KWR refers to a furnace in which silver is refined, with evident allusion to the Lord's Servant in *Isaiah* 48, 10".

(85) Various suggestions are made; cf. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, p. 324 ff. Some suggest the Righteous teacher; others the Community using collective "I"; and others see them as the work of several authors; G. K. KUHN, *Temptation, Sin, and Flesh*, in STENDAHL (editor)), *The Scrolls and the New Testament*, p. 102 f., correctly sees the "I" style of the hymns connected with the Old Testament psalms, "and, from the point of view of form, this *genre* is here developed further".

(86) Both CHAMBERLAIN and DUPONT-SOMMER are to be commended for the careful spadework they initiated with regard to this hymn. The photo

from which CHAMBERLAIN (and VERMÈS) had to work, a print from the February 18, 1950, edition of the London periodical, *The Sphere*, would obviously not provide the same accuracy as the photograph and transcription of SUKENIK, *Otsar Megilloth Genuzoth* II (Jerusalem, Bialik Institute, 1950), plate 37. A part of the *over*-emphasis on the messianic implications of the hymn are undoubtedly the *result* of a poor text. Particularly is this true in the opening lines where one could readily mistake the context of the woman in travail figure by omitting the connection with the two closely connected metaphors, the distressed ship and the beseiged city.

LES ÉLÉMENTS HISTORIQUES DES "HYMNES" DE QUMRAN

Lorsqu'on examine les multiples altérations subies par le manuscrit des *Hymnes*, on est conduit à disposer les diverses parties de ce manuscrit selon un ordre différent de celui qu'avait proposé Sukenik : un premier rouleau contiendrait les colonnes XIII à XVI, puis les fragments 15, 18 et 22 de Sukenik, puis les fragments Milik (1), un second rouleau contiendrait les colonnes XVII et I à XII, puis les fragments 5, 1, 46 et 58 de Sukenik, puis la colonne XVIII, puis divers autres fragments (2).

Cette hypothèse se trouve grandement confirmée par le contenu lui-même du texte des *Hymnes*. Si en effet l'on parcourt ces poèmes selon l'ordre indiqué, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas insérés au hasard, mais qu'ils paraissent rangés selon l'ordre chronologique de leur composition et qu'ils font allusion à une situation historique qui évolue progressivement.

Dans tout le premier rouleau et dans le début du second (colonnes XVII et I), l'auteur ne semble pas avoir d'ennemis personnels ni affronter une persécution dirigée contre lui. Certes, il parle à l'occasion du mal et des méchants, il envisage même le châtiment qui les punira, mais ses expressions gardent une sérénité qui disparaît brusquement au début de la colonne II. On a tout à fait l'impression que jusqu'alors les ennemis de Dieu ne se sont pas encore attaqués à l'auteur et ne sont pas encore devenus ses antagonistes personnels.

Pour que le lecteur puisse se faire une conviction sur un point si important, voici en détail, jusqu'à la colonne II, tous les passages qui mettent en scène, d'une façon ou d'une autre, les pécheurs ou les impies.

XIII, 6 (3 de Sukenik) : « (C'est) Toi (qui) as manifesté (la force de) T[a] main [contre] les œuvres mauvaises. »

(1) Voir *Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran Cave I*, n° 35, p. 136-138.

(2) Voir *Biblica*, 1958, n° 2, p. 139-155 et *Revue de Qumrân*, n° 3, p. 425-430.

XIII, 8-10 (5-7 de SUKENIK) : L'auteur parle de « destruction » à propos de « l'œu[vre de l'impié]té », mais les lacunes du texte ne permettent pas d'en savoir davantage.

XIII, 19 (16 de SUKENIK) : « S'il est impie, il *deviendra* [*un signe* (pour) *l'é*]*ternité*, *une stupéfaction* (pour) les générations (3), *une répul*[*sion pour toute*] *chair* (4). »

XIII, 24 (21 de SUKENIK) : « La faute de la perver[sion...] » (= pš' 'ww[n]), sans contexte.

XIV, 9 : « Se maîtriser contre les forfaits de l'impiété », sans contexte précédent.

XIV, 14 : « J'ai été indigné contre *tous les ouvriers* d'impiété (5) et les hommes de relâchement. »

XIV, 15-16 : « Tu détruiras toute perversité et impiété à perpétuité. »

XIV, 21-22 : « Je n'introduirai pas dans le conseil de [Ta] vé[rité ceux qui] se sont détournés de Ton [alli]ance. »

XIV, 24 : « Celui qui *châtie la perversion des impies* (6). »

XIV, 25 : « Tu as haï la perversité à perpétuité. »

XIV, 26 : « Pour détester toute voie de perversité. »

XV, 17-19 : « Les impies Tu (les) as créés pour les temps de Ton [————————]
et dès le sein (de leur mère) Tu *les* as *voués pour le jour du massacre* (7).
Car ils ont *marché dans la voie (qui) n'(est) pas (la) bonne* (8), ils ont rejeté [Ton] alliance
et *leur âme* a *détesté* Ton [————————] (9).
Ils ne se sont pas complu en *tout ce que Tu as prescrit* (10) et ils ont choisi ce que Tu as haï. »

XV, 24 : « Tu *n'accepteras pas de rançon* pour *les forfaits de l'impiété* (11) ».

XVI, 5 : « La position de la justice à l'égard des tra[hison]s (?) que Tu as punies. »

(3) Citation du *Deutéronome* 28, 46.
(4) Restitution proposée par DUPONT-SOMMER, d'après *Isaïe* 66, 24.
(5) *Psaume* 6, 9.
(6) *Isaïe* 13, 11.
(7) *Jérémie* 12, 3.
(8) *Isaïe* 65, 2.
(9) *Psaume* 107, 18.
(10) *Jérémie* 32, 23.
(11) *Nombres* 35, 31.32; puis *Psaume* 141, 4.

Fragment Milik I, 9 (12) : « Dans la main des hypocrites ne pas [ ]. »

XVII, 3 : « [L'épée des enne]mis dévorant la chai[r de] ses [t]ués sans [se rassasier]. » Le reste du paragraphe (XVII, 3-8) semble décrire le jugement de Dieu frappant les impies, mais sans le présenter comme la punition de faits précis.

XVII, 10 : « A cause du jugement des temp[s de ———— les machi]nations de l'impiété, égarées [ ]. »

XVII, 21 : « [Que dans Ta ———— *soient*] *supprimés les impies* ! (13). »

I, 33 : « Les sentences de mes fléaux (14) », sans contexte précédent.

Quand on compare ces textes avec les plaintes amères et les lamentations courroucées qui s'étalent à partir de la colonne II, on constate que l'auteur ne voue encore aux impies qu'une haine théorique : il les déteste parce qu'ils sont les ennemis de Dieu et à ce titre il prévoit leur juste et implacable châtiment; mais il n'a pas encore été directement attaqué par eux et sa haine n'est pas encore devenue la réaction de vengeance d'un cœur ulcéré et d'une âme persécutée (15). Qu'on lise n'importe laquelle des invectives qui remplissent les colonnes suivantes et l'on sera frappé par la différence de tonalité !

En outre, la série de poèmes qui commence à la colonne II semble bien, elle aussi, n'être pas le résultat du hasard. Les réactions de l'auteur varient d'un poème à l'autre et elles supposent une évolution des circonstances parfaitement vraisemblable.

En I, 33 apparaissait la première atteinte personnelle : « les sentences de mes fléaux ». Tout de suite les hostilités s'engagent : les puissants cherchent à effrayer l'auteur (II, 5-8), les traîtres se moquent de lui (II, 9-11), les « chercheurs d'allégements » et les

(12) *Qumran Cave I*, n° 35, p. 137; ou bien *Revue de Qumrân*, n° 3, p. 425-430.

(13) *Psaume* 104, 35.

(14) On pourrait aussi lire, mais avec moins de probabilité : « les sentences de son fléau ».

(15) Les dispositions psychologiques de l'auteur se trahissent curieusement dans l'emploi du verbe 'HB « aimer » : employé fréquemment dans le premier rouleau (XIV, 10.19.26; XV, 10; XVI, 7.13) et au début du second (XVII, 24.28 et II, 14), il disparaît ensuite complètement, comme s'il avait tout d'un coup cessé d'être en harmonie avec une âme remplie par la haine des persécuteurs.

De même, le changement de sujet modifie considérablement la valeur littéraire. Dans les poèmes consacrés à la réflexion théologique, le style est parfois terne et monotone; mais quand l'auteur exhale ses plaintes ou ses colères, il s'anime et il emprunte à la Bible des images vigoureuses et grandioses qui communiquent à ses poèmes une réelle beauté.

« hommes de relâchement » grondent contre lui. Puis, de poème en poème, on assiste au déroulement du drame : préparatifs de l'assaut (II, 20-30), angoisses mortelles (II, 31-III, 18), déchaînements de Bélial (III, 19-36), accalmie précaire (IV, 5-V, 4), retour d'exil (V, 5-19), mutinerie dans la communauté et incarcération de l'auteur (V, 20-VII, 5), confiance en sa mission (VII, 6-25 et 26-33), rôle bienfaisant malgré les épreuves douloureuses (VIII, 4-IX, 36).

Alors semble intervenir la délivrance, car les poèmes suivants retrouvent plus de sérénité et ne rappellent les épreuves qu'à titre de souvenir : confiance en la force de Dieu (IX, 38-XI, 2), louange de Sa bonté (XI, 3-14), retour à l'allégresse après l'affliction (XI, 15-27) (16), remerciement pour la délivrance (XI, 27-32), hommage continuel au Dieu qui a pitié de la misère de l'homme (XI, 32-XII, 36). Les fragments conservés ensuite sont en trop mauvais état pour qu'on puisse suivre l'évolution de la pensée; cependant, de la treizième colonne (XII de Sukenik) à la dix-huitième (fragment 2 de Sukenik), on ne relève aucun indice d'une nouvelle persécution.

Mais alors (fragment 2, ligne 8), l'auteur parle à nouveau d'épreuves futures (« Tu m'éprouveras »); puis au fragment 3 (qui semble appartenir à la dix-neuvième colonne) de « pièges » (ligne 4), de « vent de tempête » (ligne 6) de « pièges » et de « filets » (ligne 8); enfin au fragment 4 (qui semble appartenir à la vingtième colonne) il se plaint que « les hommes de l'alliance ont été séduits » (ligne 8), que son « cœur a frémi » (ligne 13) et « se fond comme la cire » (ligne 14), il supplie « ne m'abandonne pas aux temps de... » (ligne 18). Visiblement les hostilités ont repris, mais nous ignorons en quoi elles ont consisté et comment elles se sont terminées.

Les mutilations du manuscrit et l'imprécision du genre poétique ne permettent pas, certes, de dégager tous les renseignements historiques que nous aimerions connaître, mais pourtant il ne semble pas qu'on puisse attribuer au simple hasard cette distribution harmonieuse des poèmes et cette évolution logique des événements. A moins qu'un éditeur trop astucieux n'ait jadis imaginé lui-même cette disposition, on est en droit d'admettre que l'ordre primitif du manuscrit, tel qu'il a été rétabli par des critères purement externes (voir les articles mentionnés à la note 12), correspond bien à l'ordre chronologique des poèmes. Ceux-ci nous permettraient donc de distinguer une première persécution, qui alla jusqu'à l'exil et jusqu'à l'emprisonnement (colonnes II à IX), puis une seconde, qui n'est encore signalée que par les vagues allusions des trop lacuneux fragments 2, 3 et 4.

(16) A partir d'ici, la séparation des poèmes n'est plus indiquée par le scribe.

***

Bien que la seconde persécution nous reste encore à peu près inconnaissable, peut-on recueillir quelques détails historiques sur la première?

Certes, le *genre littéraire* des *Hymnes* rend l'entreprise assez délicate. L'auteur emprunte à la Bible des images saisissantes pour dépeindre la brutalité, la perfidie, la fureur, la rage de ses ennemis et l'on ne doit évidemment pas interpréter ces métaphores d'une façon trop littérale. Cependant, les *Hymnes* ne s'attachent pas uniquement à la description poétique des intentions *subjectives* prêtées aux ennemis par l'imagination de l'auteur, à tort ou à raison. De temps en temps, on a l'impression de rencontrer des données *objectives*, c'est-à-dire de se trouver en présence d'allusions à des faits précis : l'auteur a, bien entendu, enveloppé ces allusions dans son style particulier, mais ces allusions supposent l'existence *réelle* d'événements historiques plus ou moins facilement discernables. Par conséquent, lorsqu'on essaie de dégager les éléments *objectifs* que contiennent ces descriptions poétiques, l'on peut aboutir à des résultats suffisamment valables.

1. Exil. — L'auteur semble avoir été obligé de s'enfuir pour échapper à la malice des ennemis :

> « Ils me font *envoler de* mon pays *comme l'oiseau de son nid* (17),
> tous mes compagnons et mes intimes ont été refoulés loin de moi
> et ils m'ont considéré comme *un objet perdu* (18). » (IV, 8-9)

Le poème suivant remercie déjà pour la délivrance :

> « Je Te rends grâce, mon Seigneur,
> car Tu ne m'as pas abandonné pendant mon exil dans *un peuple étranger* (19)...
> Tu m'as mis en exil avec *des pêcheurs nombreux* (20). »
> (V, 5 et 7-8)

Comme les *Hymnes* ne font pas d'autre allusion explicite à cet exil, on a l'impression qu'il a été assez court et qu'il a surtout servi à mûrir les projets de l'auteur :

> « Là, *Tu as fait de* moi *la base de l'observance* (21)
> et Tu as affermi dans mon cœur le conseil de vérité. » (V. 8-9)

(17) *Proverbes* 27, 8. Cette citation invite à corriger YDYḤNY « il me refoule » en YDYDWNY « ils me font envoler », car DW et Ḥ peuvent facilement se confondre.

(18) *Psaume* 31, 13.

(19) *Exode* 21, 8.

(20) *Jérémie* 16, 16.

(21) *Habacuc* 1, 12.

2. Mutinerie. — Si l'auteur n'a pas prolongé son séjour à l'étranger, c'est peut-être que la situation interne de la communauté était devenue alarmante, car le poème suivant nous parle de graves dissensions suscitées par les adversaires :

« Moi, j'ai été en butte à la per[versité de] mes [————] :
conflit et querelles (22) pour mes compagnons,
jalousie et colère (23) pour les adeptes de mon alliance,
murmure et critique pour tous mes rassemblés.
[Tous *ceux qui man*]*geaient mon pain ont levé le talon contre moi* (24)
et tous les associés de mon conseil m'ont calomnié d'une lèvre perverse.
Les hommes de ma [congréga]tion se mutinent et critiquent alentour
et contre le secret que Tu as caché en moi ils vont colporter aux enfants de malice. » (V, 22-25)

Un peu plus loin le même poème précise l'origine de la révolte :
« Eux, les associés de mon témoignage,
ils ont été séduits par les interpr[ètes de mensonge
et ils ————] dans *le service de la justice* (25)...
Ils ont titubé hors de *la voie de* Ton *cœur* (26)
et [*ils* ont *été pris*] *dans* [leur] *malice* (27) :
Une espèce de *conseiller de Bélial* (28) (est) avec leur cœur
[et sous l'influence du] projet de l'impiété ils se vautrent dans l'offense. » (VI, 19.21-22)

3. Prison. — Le même poème semble indiquer que l'auteur aurait été détenu dans un cachot. Le texte ne précise pas quels furent les exécuteurs de ce forfait, mais le contexte, où il s'agit des dissensions à l'intérieur de la communauté, laisse entendre que l'auteur fut peut-être emprisonné par certains de ses propres disciples, gagnés aux vues des adversaires :

« Alors que Toi, mon Dieu, Tu as dilaté au large mon cœur,
ils ont accru (ma) tribulation en me clôturant dans l'obscurité.
J'ai mangé comme du pain mon gémissement
et ma boisson (a été) dans les larmes (29) sans fin.

(22) *Jérémie* 15, 10.
(23) *Ézéchiel* 35, 11.
(24) *Psaume* 41, 10.
(25) *Isaïe* 32, 17; même citation dans la *Règle de la Communauté* IV, 9.
(26) *Isaïe* 57, 17 ou *Ecclésiaste* 11, 9.
(27) Restitué d'après les *Proverbes* 11, 6.
(28) En lisant WKMW' YW'Ṣ. Citation de *Nahum* 1, 11.
(29) Lire sans doute KLḤM et WNḤTY. L'auteur combine le Psaume 102, 10 avec le Psaume 6, 7 (citation suivante).

Car *mes yeux se sont consumés de chagrin* (30)
et *mon âme (a été) dans l'amertume (d'être privée) du jour* (31).
Dans l'abattement et l'affliction ils m'entouraient
et (j'avais) la honte sur la face.
Mon pain s'est tourné pour moi en *conflit*
et ma boisson en cause de *querelles* (32).
Il[s sont] venu[s] dans [mes] o[s] pour ébranler l'esprit et pour anéantir la force (33),
selon les secrets de la faute, qui transforment en offense les œuvres de Dieu.
Car [j'ai] été lié par des cordes incassables et des entraves infrangibles,
un rempart puis[sant ————]
des verrous de fer et des vantau[*x de bronze*] (34)...
ma [pri]son (35) fut considérée comme l'abîme sans... » (V, 32-38)

Dans un autre poème (VIII, 4-IX, 36), l'auteur décrit avec complaisance le rôle qu'il joue dans sa communauté (VIII, 4-27), et à ce propos il évoque le souvenir des épreuves subies (VIII, 27-37); il semble bien faire allusion aux souffrances de sa captivité, à moins qu'on ne doive interpréter ce passage de façon purement métaphorique :

« Mon cœur *s'est écoulé comme l'eau,*
ma chair *s'est fondue comme la cire* (36),
l'assurance de mes reins est devenue de l'agitation.
Mon bras s'est détaché de son humérus (37),
[et pa]s (moyen) de remuer la main !
Mon *pi*[*ed a été*] *pris dans* le cep (38),
mes genoux s'en sont allés comme l'eau (39),
et pas (moyen) d'étendre la jambe,
et pas une enjambée pour alléger mon pied !
[Les ———— de] mon bras *ont été serrés dans des entraves* déséquilibrantes (40) ». (VIII, 32-35)

(30) *Psaumes* 6, 8 ou 31, 10.
(31) *Psaume* 31, 10, puis Job, 3, 5.
(32) Les mots « conflit » et « querelle » se trouvent réunis en *Jérémie* 15, 10.
(33) La nourriture, au lieu de fortifier, contribuait à désemparer.
(34) *Isaïe* 45, 2 ou *Psaume* 107, 16.
(35) Restitution proposée par Bardtke, Licht et Dupont-Sommer.
(36) *Michée* 1, 4.
(37) *Job* 31, 22.
(38) Restitution, proposée par Licht et Dupont-Sommer puis admise par Bardtke, d'après le *Psaume* 9, 16.
(39) *Ézéchiel* 7, 17.
(40) Lire zrw'y. Ensuite citation de *Nahum* 3, 10. Littéralement « des entraves de culbute », dont le poids fait perdre l'équilibre.

Cette fois encore le contexte invite à reporter la responsabilité directe de ce forfait sur certains anciens membres de la communauté plutôt que sur les ennemis eux-mêmes.

4. Sévices. — Aucun passage ne semble faire allusion à des coups ou à des sévices corporels, alors que l'auteur n'aurait certainement pas manqué de se plaindre s'il avait été molesté de quelque façon. Un seul texte pourrait à première vue s'interpréter d'une poursuite et d'une capture violente : « Ils m'*ont rejoint en des défilés* sans échappatoire » (V, 29), mais c'est là un simple emprunt aux *Lamentations* 1, 3, qui s'applique plutôt métaphoriquement aux angoisses de l'âme.

Ainsi, le mot MKH « coup » n'est employé que deux fois dans tous ces poèmes, en II, 5 (41) et IX, 27, et chaque fois dans la même citation d'*Isaïe* 30, 26 : « *la blessure de* mon (ou : *son*) *coup* ». Ainsi le verbe NKH « frapper » n'existe qu'en VIII, 23 et ne se rapporte pas à l'auteur.

Par contre, l'auteur emploie avec une certaine fréquence les mots NG' ou NGY', qui désignent une « plaie », une maladie avec plaies purulentes telle que la « lèpre », et ensuite tout « fléau » en général. Cette insistance amène à se demander si l'auteur ne ferait pas allusion à des épreuves de santé : dans certains cas le contexte est trop mutilé ou le sens trop général pour qu'on puisse dégager aucune conclusion (XVI, 15; XVII, 8; I, 18.32; VIII, 27; X, 19; XI, 8.22; fragment 21,4); dans d'autres cas (I, 33; IV, 36; IX, 10.12; fragments 1,6 et 3,16) les « fléaux » en question récapitulent l'ensemble des épreuves qui accablent l'auteur; mais quelques autres cas invitent à supposer qu'il aurait pu aussi être affligé dans son corps par la maladie :

« C'est devenu *une douleur incurable* (42)
et *une infection fatale* (43) dans les entrailles de Ton serviteur. »
(V, 28)

« (Pour) moi, *de calamité en catastrophe* (44),
de maladie en [in]fection,
de tourments en déchirements,
mon âme *médite sur Tes merveilles* (45). » (IX, 6-7)

Mon infection (est devenue) une guérison é[ternelle]. » (IX, 25)

(41) Voir, dans ce même numéro de la *Revue de Qumrân*, p. 272.
(42) *Isaïe* 17, 11.
(43) *Lévitique* 13, 51.
(44) *Sophonie* 1, 15 ou *Job* 30, 3; 38, 27. Cette citation sera développée par les deux stiques suivants, de façon à embrasser successivement les souffrances extérieures, les souffrances physiques, les souffrances psychologiques.
(45) *Psaume* 119, 27.

En définitive, l'auteur ne se plaint nulle part d'avoir subi des mauvais traitements positifs (sauf l'incarcération mentionnée plus haut), imputables à la méchanceté de ses adversaires. Lorsqu'il parle de ses « fléaux », il paraît faire allusion à l'ensemble de la persécution déchaînée contre lui, ou peut-être aussi au délabrement de sa santé. La situation est donc bien différente de celle que suppose le *Commentaire d'Habacuc* IX, 1-2.

5. Dénigrement. — Ce qui semble avoir le plus torturé l'auteur des *Hymnes*, c'est la campagne de critiques et de calomnies organisée contre lui. Ce point lui tient tellement à cœur, qu'il y revient sans cesse. Sa grande souffrance, ce ne fut pas l'exil ou la prison, dont il parle en somme assez peu, mais ce fut le dénigrement systématique de son action et de son œuvre :

« *Tu as fait de* moi *une honte et une risée pour* les traîtres (46). » (II, 9-10)

« J'ai été... une infamie sur les lèvres des forcenés :
les gouailleurs *grincaient des dents* (47).
Moi, *j'ai été une chanson* pour les fautifs (48) :
contre moi grondait la bande des méchants
et *ils* ont *mugi comme les* tempêtes *des mers* (49). » (II, 10-12)

« Tous les hommes de relâchement mugissaient contre moi, comme la voix du mugissement des grandes eaux. » (II, 16)

« Ils ont *fait de* moi *une moquerie et une honte* (50)
dans la bouche de tous les chercheurs de relâchement. » (II, 33-34)

« Parmi *leurs insultes*, Tu *ne* m'as *pas* laissé *avoir peur* (51). » (II, 35)

« Ils me considéraient [comme *une honte et une ris*]*ée* (52). » (III, 6)

« Je *me relève et me redresse* (53) au-dessus de ceux qui me méprisent,
ma main (s'étend) au-dessus de tous ceux qui me ridiculisent,
car *ils ne* me *considèrent pas* (54), [tan]dis que Tu montres en moi Ta puissance. » (IV, 22-23)

(46) *Psaume* 44, 14.
(47) Formule biblique.
(48) *Job* 30, 9 ou *Lamentations* 3, 14.
(49) *Isaïe* 17, 12.
(50) *Psaume* 44, 14 modifié d'après le *Psaume* 119, 22.
(51) *Isaïe* 51, 7.
(52) Restitué d'après le *Psaume* 44, 14 (voir ce numéro de la *Revue de Qumrân*, p. 273).
(53) *Psaume* 20, 9.
(54) *Isaïe* 53, 3.

« J'ai été... (un objet de) murmure et (de) critique pour tous mes rassemblés...
Tous les associés de mon conseil m'ont calomnié d'une lèvre perverse.
Les hommes de ma congrégation se mutinent et critiquent alentour. » (V, 23-25)

« Ils ont chansonné sur la lyre mon conflit (55),
sur un chœur d'instruments leurs critiques. » (V. 29-30)

« *Tu as élevé ma corne* (56) au-dessus de tous ceux qui me méprisent...
ma domination [————] au-dessus de ceux qui me ridiculisent. » (VII, 22-23)

« La raillerie de mes oppresseurs (est devenue) pour moi une couronne de gloire. » (IX, 25)

Cette insistance est révélatrice : l'auteur a été ulcéré par la critique et écœuré par la calomnie, il sent que le rayonnement de son œuvre est compromis et que certains disciples se laissent influencer. C'est cela qui constitue l'essentiel de la « persécution »... Un commentaire postérieur aura bien raison d'appeler l'ensemble des ennemis « la congrégation des hommes du dénigrement » (57), en reprenant une formule d'*Isaïe* 28, 14 et des *Proverbes* 29, 8.

En somme, la première persécution, la seule sur laquelle nous ayons quelques renseignements, a surtout consisté en attaques verbales, en railleries perfides, et c'est cela qui a le plus gravement blessé l'auteur. Les menaces ont sans doute failli dégénérer en conflit violent, aussi l'auteur a-t-il eu la sagesse de s'éloigner pour un temps. Bien vite son absence a provoqué des défections parmi ses adeptes et il a compris que son devoir était de rentrer. Alors ses adversaires, ou peut-être ses anciens disciples, se sont emparés de lui, mais ses partisans ont pu obtenir sa libération. La crise passée, l'auteur chante à Dieu sa reconnaissance et reprend les thèmes habituels de ses méditations théologiques (58).

(55) Allusion à *Isaïe* 16, 11.

(56) *Psaume* 92, 11.

(57) *Commentaire d'Isaïe numéro* 2, colonne II, ligne 10, publié par J. M. Allegro dans le *Journal of Biblical Literature*, 1958, n° 3, p. 215-218.

(58) A première vue, l'on pourrait considérer surtout les *Hymnes* comme le tableau des souffrances et des humiliations subies par l'auteur. Mais cette impression est inexacte : les *Hymnes* remplissaient deux rouleaux, dont le premier ne parle pas de persécution dans les 7 colonnes qui sont partiellement conservées, et dont le second, sur 24 colonnes, dont 20 sont plus ou moins bien conservées, consacre seulement 8 colonnes à la première persécution et 2 ou 3 colonnes à la seconde. L'illusion est provoquée par le fait que les colonnes II à IX, qui correspondent à la première persécution, se trouvent par hasard être les moins abîmées.

***

Quels sont les ennemis qui ont provoqué cette persécution? L'auteur les présente sous des traits homogènes qui forment un tableau assez cohérent pour orienter vers une identification.

1. Ces ennemis sont bien des Juifs. L'auteur reconnaît qu'ils cherchent Dieu et qu'ils ont jadis fait partie de l'alliance :

« Ils ont rejeté Ton alliance. » (XV, 18)

« Ils T'ont cherché *d'un cœur double* (59)
et ils ne se sont pas affermis dans Ta vérité...
Ils T'ont cherché dans les ordures...
Ils sont venus Te chercher
sur la bouche *des prophètes* de *mensonge* (60),
des (prophètes) séduits par les aberrations (61). » (IV, 14-16)

2. Jamais l'auteur ne reproche à ces ennemis aucune collusion avec l'étranger, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il avait visé les apostats soudoyés par Antiochus Épiphane (*I Macchabées* 1, 11-16), ou bien s'il avait été l'un de ces Zélotes ou de ces Sicaires qui luttaient à main armée contre les amis des Romains.

3. Aucun reproche ne vise le culte ou ne fait quelque allusion aux pontifes indignes qui déshonorèrent le sacerdoce. Cela ne se comprendrait guère si l'auteur avait écrit sous le règne d'Alexandre Jannée ou s'il avait polémiqué contre les Sadducéens. A l'opposé, le *Commentaire d'Habacuc* stigmatise les « prêtres de Jérusalem » (IX, 4-7) et spécialement le Prêtre Impie qui « a accompli en (Jérusalem) des œuvres abominables et a souillé le sanctuaire de Dieu » (XII, 8-9).

4. L'auteur mentionne généralement ses ennemis de façon collective, il voit en eux un parti plutôt qu'un individu. La seule exception pourrait être III, 12.18 avec « la (femme) enceinte de la vipère » et « la (femme) enceinte de la perversité », mais le contexte invite à interpréter ces formules de façon symbolique et à les appliquer au parti qui accomplit « les œuvres de l'épouvante » (III, 12) ou « les œuvres de la vipère » (III, 17). Au contraire, les *Commentaires Bibliques* visent souvent des individus déterminés : le Prêtre Impie, le Lion de Fureur, l'Homme de Mensonge...

5. Les ennemis ne semblent pas se distinguer spécialement par leur richesse, leur luxe ou leur rapine : l'auteur n'aborde ce

(59) *Psaume* 12, 3.
(60) *Ézéchiel* 13, 9.
(61) Allusion à *Ézéchiel* 14, 9.

thème qu'une seule fois, surtout pour se justifier lui-même, et dans un contexte qui ne mentionne pas les ennemis :

« Tu n'as pas placé mon appui dans la rapine,
dans la richesse [Tu n'as pas...]...
La force des puissants (repose) sur l'abondance du l[uxe ——
———*l'ab*]*ond*ance *du froment, du moût et de l'huile* (62)
et ils s'enorgueillissent *des troupeaux et des possessions* (63)...
L'âme de Ton serviteur a détesté [————]
et elle n'[a] pas [———] dans la rapine et l'orgueil du luxe. »
(X, 22-30)

Par contre, le *Commentaire d'Habacuc* insiste plusieurs fois sur les richesses iniques (IX, 5-6; X, 1; XII, 10), de même le *Commentaire de Nahum*, I, 11 (64).

6. Au fond, le grand reproche et le principal grief consiste dans l'édulcoration de la Loi : les ennemis cherchent à l'adoucir et à en alléger le poids, pour cela ils l'interprètent à leur façon, alors que l'auteur prône une observation rigoureuse :

« Ils ont machiné... de *troquer* Ta Loi,
que *Tu as inculquée* en mon *cœur*,
contre des *séductions* pour Ton *peuple* (65).
Ils ont retiré *le breuvage* de la science aux *assoiffés* (66)
et dans leur *soif ils* les *abreuvent de vinaigre* (67),
afi[*n*] *de contempler* leurs divagations,
de s'abêtir dans *leurs fêtes* (68). » (IV, 10-12)

Cette dernière formule rejoint de près celle de *Luc* 11, 52 à propos des Pharisiens : « Vous avez enlevé la clef de la science : vous-mêmes vous n'êtes pas entrés et vous avez empêché ceux qui entraient. » Aussi est-on amené à se poser la question : les adversaires de l'auteur ne seraient-ils pas des Pharisiens ?

7. Les sobriquets que l'auteur applique à ses ennemis sont tout à fait significatifs. Alors qu'il est, lui, un « interprète de connaissance (MLYṢ D'T) dans les secrets merveilleux », eux sont des « interprètes d'aberrations » (MLYṢY T'WT... noter le jeu de mots) (II, 13-14), des « interprètes de mensonge » (MLYṢB KZB) (II, 31 et IV,

(62) *Psaume* 4, 8, selon la Septante et la Peshitto.
(63) *Genèse* 34, 23 ou *Josué* 14, 4.
(64) Édité par J. M. ALLEGRO dans le *Journal of Biblical Literature*, 1956, n° 2, p. 91.
(65) *Deutéronome* 6, 6-7 puis *Michée* 2, 4. Jeu de mot sur les deux sens de ḤLQ « partager » ou « séduire, allécher, alléger ».
(66) *Isaïe* 32, 6.
(67) *Psaume* 69, 22.
(68) *Habacuc* 2, 15.

9-10), des « interprètes de relâchement » (MLYṢY RMYH) (IV, 7), des « hommes de relâchement » ('NŠY RMYH) (XIV, 14; II, 16 et *Règle de la Communauté* IX, 8), des « chercheurs de relâchement » (DWRŠY RMYH) (II, 34), des « voyants de relâchement » (ḤWZY RMYH) (IV, 10), des « chercheurs d'allégements » (DWRŠY ḤLQWT) (II, 15.32; *Commentaire de Nahum* I, 2.7 et *Commentaire d'Isaïe numéro* 3, ligne 10 (69), des « voyants d'aberrations » ḤWZY T'WT) (IV, 20), des « hommes de fraude » ('NŠY MRMH) (IV, 20).

Ces qualifications convergentes illustrent toutes le même reproche fondamental : les ennemis sont des gens qui « interprètent » la Loi dans le sens de la facilité. Or, par une coïncidence curieuse, FLAVIUS JOSÈPHE mentionne à trois reprises les « interprétations » des Pharisiens : *Guerre Juive*, I, v, 2, 110; II, viii, 14, 162; *Antiquités Judaïques* XVIII, i, 3, 15.

8. L'auteur considère ces interprétations de la Loi comme des falsifications et comme des trahisons (ce mot est employé en XVI, 5 (70); II, 10, et dans le *Commentaire d'Habacuc* II, 1) :

« Ils ont *marché dans la voie (qui) n'(est) pas (la) bonne* (71),
ils ont rejeté [Ton] alliance
et *leur âme* a *détesté* (72) Ton [———].
Ils ne se sont pas complu en *tout ce que Tu as prescrit* (73)
et ils ont choisi ce que Tu as haï. » (XV, 18-19)

« *Ils n'ont pas* [*écouté*] Ta [*voix*] (74),
ni prêté l'oreille à Ta parole,
car ils ont dit à la vision authentique : « Pas certaine »
et à *la voie de* Ton *cœur* : « Pas celle-là » (75). (IV, 17-18)

« Quand s'élèvent les impies contre Ton alliance
et les misérables contre Ta parole... » (IV, 34-35)

Aussi, pour l'auteur, ils sont des « ouvriers d'impiété » (XIV, 14 citant le *Psaume* 6, 9) (76) et des « transgresseurs de la parole (de Dieu) » (IV, 27, citant les *Nombres*, 14, 41).

Quand on se reporte à l'Évangile, on trouve exactement les mêmes invectives contre la casuistique des Pharisiens : interprétation arbitraire des serments (*Matthieu* 23, 16-22), abandon des

(69) Ces deux commentaires sont édités par J. M. ALLEGRO dans le *Journal of Biblical Literature*, 1956, n° 2, p. 90-93 et 1958, n° 3, p. 218-220.
(70) Voir ce même numéro de la *Revue de Qumrân*, p. 269.
(71) *Isaïe* 65, 2.
(72) *Psaume* 107, 18.
(73) *Jérémie* 32, 23.
(74) Restitué d'après *Isaïe* 28, 23 et 64, 3.
(75) *Isaïe* 57, 17 ou *Ecclésiaste* 11, 9.
(76) Même citation en *Matthieu* 7, 23 et *Luc* 13, 27.

points essentiels de la Loi (*Matthieu* 23, 23), traditions qui violent les préceptes majeurs (*Marc* 7, 6-13 et *Luc* 11, 42).

9. Cette tendance à « tourner » les lois, tout en paraissant les respecter, aboutit à un climat de duplicité et de tromperie, que les *Hymnes* relèvent avec indignation, en allant même jusqu'à formuler l'accusation d'hypocrisie :

« Eux, les hypocrites (77), ils combinent des machinations de Bélial,
ils T'ont cherché d'*un cœur double* (78)
et ils ne se sont pas affermis dans Ta vérité.
Une racine produisant poison et absinthe (79) (se trouve) en leurs desseins :
ils *divaguent* parmi *l'obstination de leur cœur* (80),
ils T'ont cherché dans *les ordures*,
ils ont placé devant leur face l'embûche de leur perversion (81)
et ils sont venus Te chercher
sur la bouche *des prophètes* de *mensonge* (82),
des (prophètes) séduits par les aberrations (83). » (IV, 13-16)

« Eux, ils *ruminent les perfidies* de leur cœur (84),
[les————de B]élial *ont ouvert une langue trompeuse* (85). » (V, 26-27)

« *Elles deviendront muettes, les lèvres trompeuses* (86). » (VII, 11-12)

Ces accusations se retrouvent dans le *Commentaire d'Habacuc* X, 9-12 : « (Cette) parole s'applique au vaticineur de mensonge, qui pousse à l'aberration bien des gens... en suscitant une congrégation dans la tromperie... en les faisant enfanter des œ[uv]res de tromperie. » Et de même l'Évangile reproche souvent aux Pharisiens leur hypocrisie : *Luc* 12, 1 « Méfiez-vous du levain, c'est-à-dire

(77) Le même terme, participe niqtal du verbe 'LM « dissimuler », se retrouve dans le fragment MILIK I, 8 (*Qumran Cave I*, p. 137 ou *Revue de Qumrân*, t. I, n° 3, p. 495, ligne 9).
(78) *Psaume* 12, 3.
(79) *Deutéronome* 29, 17.
(80) *Nombres* 15, 39 et *Deutéronome* 29, 18.
(81) *Ézéchiel* 14, 3.4.7.
(82) *Ézéchiel* 13, 9.
(83) Allusion à *Ézéchiel* 14, 9.
(84) *Psaume* 52, 4.
(85) Citation abrégée du *Psaume* 109, 2, qui aboutit à cette curieuse métaphore.
(86) *Psaume* 31, 19.

de l'hypocrisie, des Pharisiens (87) »; voir aussi *Matthieu* 12, 33-34; 23, 3-36; *Luc* 7, 30-34; 11, 39-44.

10. Pour illustrer l'attitude générale des ennemis et la sournoiserie de leurs attaques, les *Hymnes* recourent volontiers à l'image du serpent, ou même de la vipère ·

« Toutes leurs astuces (étaient) *du venin de serpent* (88). » (V, 10)

« Comme *du venin de serpent* fleurissant en épines (89),
comme *les reptiles de la poussière* (90) (qui) jettent [———,
comme ———des] aspics impossibles à charmer (91). »
(V, 27-28)

« Par (leurs) *couvées*, ils *font éclore des vipères* (92). » (II, 27-28)

« La (femme) enceinte d'une vipère (93) » (III, 12)

« *Les portes de* [*la mort*] (94) se sont ouvertes [pour toutes] les œuvres de la vipère,
les vantaux de la fosse se sont refermés derrière la (femme) enceinte de la perversité
et les verrous éternels derrière tous les esprits de la vipère. »
(III, 17-18)

Ces textes ne peuvent pas ne pas évoquer ceux de l'Évangile, où Jean-Baptiste et Jésus appellent les Pharisiens « une race de vipères » (*Matthieu* 3, 7; *Luc* 3, 7; *Matthieu* 12, 34; 23, 33).

(87) Ceci ne veut pas dire, comme le craint D. Lattes (*I Farisei ovvero gli ipocriti integrali*, dans la *Rassegna Mensile di Israel*, 1959, n° 1, p. 3-6), que l'Évangile accuse les Pharisiens d'être uniquement des hypocrites. L'Évangile, comme les textes de Qumrân, constate qu'ils voulaient concilier l'apparence d'une fidélité parfaite à la Loi avec la pratique de subtilités qui la rendaient plus facilement observable; c'est la coexistence de ces deux tendances qui les amenait à des compromissions hypocrites. Les gens de Qumrân exigeaient qu'ils renoncent à chercher des accommodements; l'Évangile regrette qu'ils s'en tiennent aux points secondaires et caducs de la Loi et qu'ils négligent les données essentielles et permanentes. Ainsi leur position même les mettait sur la voie de l'hypocrisie, mais cela ne veut nullement dire qu'ils étaient *tous* des hypocrites et qu'ils *n'*étaient *que* des hypocrites. D'ailleurs le même risque d'hypocrisie guette toutes les morales qui se laissent glisser vers le juridisme ou vers la casuistique.

(88) *Deutéronome* 32, 33; citation plus développée dans le *Document de Damas* VIII, 9-10 (XIX, 22).

(89) Même citation du *Deutéronome* 32, 33. L'incohérence de cette métaphore trahit une allusion à la *Genèse* 3, 1-18, où la ruse du serpent fait maudire la terre, qui ensuite produira des épines.

(90) *Deutéronome* 32, 24.

(91) Allusion au *Psaume* 58, 5-6.

(92) *Isaïe* 59, 5.

(93) Voir ci-dessus, page 215.

(94) *Psaumes* 9, 14; 107, 18 ou *Job* 38, 17.

11. Un grief particulier est mentionné à deux reprises : l'auteur reproche à ses ennemis de se servir d'une langue étrangère :

« Ils les (95) ont troquées pour *des lèvres incirconcises* (96)
et (pour) la langue étrangère (97) *d'un peuple sans intelligence* (98). » (II, 18-19)

« Eux, *(c'est)* [*avec*] *des lèvres b*[*ég*]*ayantes*
*et une langue étrangère (qu')ils parl*ent *à* Ton *peuple* (99) » (IV, 16)

Cette langue du « peuple sans intelligence » ne peut guère être que l'araméen, et donc l'auteur ferait allusion aux premières tentatives de traduire ou de commenter en langue populaire les livres inspirés. Ces imputations visent sans doute spécialement les Pharisiens, puisque ce sont leurs docteurs qui nous ont transmis les Targumim et les Midrashim. Certes, plus tard, la communauté de Qumrân n'a pas non plus évité totalement cet emploi de l'araméen, comme en témoignent la *Genèse Apocryphe* et plusieurs textes de *Daniel* ou de *Tobie* (100); mais cette évolution prouve simplement que les *Hymnes* remontent bien aux origines de la communauté.

12. Ainsi, l'identification des ennemis avec les Pharisiens est suggérée par tant d'indices convergents qu'elle jouit d'une sérieuse probabilité. En outre, les rapports entre les *Hymnes* et les *Commentaires Bibliques* se précisent de façon satisfaisante. Les *Hymnes* sont nettement antérieurs et ils ne connaissent pas encore l'ennemi redoutable que sera le Prêtre Impie; mais ils supposent déjà à l'œuvre ces « chercheurs d'allégements » qui reparaîtront dans les *Commentaires d'Isaïe* et *de Nahum* et qui sont en réalité des Pharisiens; de même les « interprètes de mensonge » sont les ancêtres de « l'homme de mensonge » ou du « vaticineur de mensonge » qui est mentionné dans le *Commentaire d'Habacuc* II, 1-2; V, 11; X, 9-13; XI, 1; mais ce parti pharisien n'est encore dans les *Hymnes* qu'une collectivité, tandis que, selon le *Commentaire d'Habacuc*, il aurait par la suite été dominé par une personnalité plus marquante. Ces rapprochements sont encore confirmés par ce que le *Commentaire d'Habacuc* nous dit du « vaticineur de mensonge » et de sa « communauté (de) tromperie » : « ils viendront aux jugements du feu, parce qu'ils ont insulté et outragé les élus de Dieu » (X, 12-13) : comme dans les *Hymnes*, ces ennemis, qui sont bien différents du Prêtre Impie, ont surtout agi par leurs critiques et

(95) C'est-à-dire : l'instruction, l'intelligence et la connaissance.
(96) *Exode* 6, 12.
(97) *Isaïe* 28, 11.
(98) *Osée* 4, 14.
(99) *Isaïe* 28, 11.
(100) *Revue Biblique*, 1956, n° 1, p. 58 et 60.

leurs moqueries; ces ennemis croient à l'immortalité de l'âme, tout comme les Pharisiens, et donc on les menace du feu de l'enfer, tandis que pour le Prêtre Impie, qui se soucie évidemment fort peu de l'au-delà, on prévoit des châtiments bien terrestres.

Conclusions

1. Cette étude a parlé de « l'auteur » des *Hymnes* sans rien préjuger de sa personnalité, mais les rapports qui s'établissent entre les *Hymnes* et les *Commentaires Bibliques* fournissent un argument supplémentaire pour appeler cet auteur par son titre officiel : « le Docteur de Justice », et pour lui attribuer, à lui personnellement, l'ensemble des poèmes qui forment les deux rouleaux des *Hymnes*. Les arguments qui plaident pour l'unité d'auteur et pour l'attribution au Docteur de Justice sont vraiment trop forts pour qu'on puisse parler, sur ces points, de simples « hypothèses ».

2. Les éléments historiques qui viennent d'être dégagés devront évidemment être confrontés avec les diverses interprétations d'ensemble qui ont été proposées jusqu'ici pour l'histoire de la communauté de Qumrân.

Si l'on se reporte aux conjectures formulées dans la *Revue des Sciences Religieuses* (1957, n° 2, p. 140-168), on constate une harmonie évidente. Si l'on place la composition des *Hymnes* sous le règne de Jean Hyrcan, surtout entre 120 et 104 avant Jésus-Christ, on comprend sans peine qu'il n'y ait eu aucun conflit entre la communauté essénienne et le pouvoir politique pendant toute cette période; les Pharisiens pouvaient, certes, lancer une ou deux campagnes de dénigrement (101) et provoquer l'arrestation temporaire du chef des Esséniens, mais ils ne pouvaient guère aller plus loin, surtout après qu'ils se furent brouillés avec Jean Hyrcan (102). Aussi, malgré cette rivalité venimeuse, les Esséniens pouvaient-ils encore, à la fête des Tabernacles de l'an 103 avant Jésus-Christ (103), se grouper au Temple autour de Judas l'Essénien (sans doute le Docteur de Justice) (104). Mais les vices d'Alexandre Jannée, à la fois roi et grand prêtre, ne pouvaient manquer de soulever l'opposition indignée des Esséniens et donc de déclencher l'exil à Qumrân (qui n'est pas celui dont parlent les *Hymnes*) et le conflit violent, dont parlent les *Commentaires Bibliques*. Bien que les Pharisiens

(101) Flavius Josèphe leur attribue explicitement cette spécialité : *Antiquités Judaïques* XIII, xv, 5, 401-402.

(102) Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* XIII, x, 5-6, 288-298.

(103) *Guerre Juive* I, iii, 2, 73 et *Antiquités Judaïques* XIII, xi, 1, 304.

(104) *Guerre Juive* I, iii, 5, 78-80 et *Antiquités Judaïques* XIII, xi, 2, 311-313.

fussent aussi en très mauvais termes avec Alexandre Jannée (105), ils ne pouvaient pas manquer de se réjouir des persécutions essuyées par les Esséniens, et ainsi s'explique la rancœur du *Commentaire d'Habacuc* à leur égard.

Comme on le voit, les éléments historiques des *Hymnes* s'insèrent tout naturellement dans ce cadre, dont ils renforcent la probabilité.

Jean Carmignac.

(105) *Antiquités Judaïques* XIII, xiii, 5, 372.373.376; XIII, xiv, 1-2, 377-383; XIII, xvi, 2, 410.

WAW and YOD IN THE "RULE OF THE COMMUNITY" (1 Q S)

In my book *The Manual of Discipline*, p. 1-6, I attempted to demonstrate the difficulty in dating the *Rule of the Community* on palaeographical grounds, and I pointed especially to the great variety of letter forms employed in that manuscript as a major obstacle to arriving at a secure dating on the basis of a palaeographical examination (1). The point of the present article is not to enlarge on this theme, but to draw attention to a particular problem which I—and apparently all other students of *1 Q S*—overlooked at the time, namely the problem of the distinction of *Waw* and *Yod*. On the basis of a careful re-examination of the entire manuscript I have come to the conclusion that the copyists responsible for our text in its present form, although in some cases using *Waw* and *Yod* promiscuously, in the majority of cases distinguished the two letters very carefully. Some of the readings, as enclosed in the introduction, the textual notes, and the commentary of my book, are affected either positively or negatively by this general conclusion: on the one hand I think it possible to prove right certain of the readings proposed, but on the other I feel bound to admit that in a number of cases I have either wrongly corrected M. Burrows' transcription, or simply not realized the reading shown in his facsimile edition (2). The fact that no student of *1 Q S*, as far as I am aware, has yet dealt with the problem under consideration provides sufficient justification for devoting a special article to its treatment.

As is well known, the first manuscript of Isaiah *(1 Q Is^a)*—allowing for comparatively few exceptions to the general rule—distinguishes *Waw* and *Yod* very clearly (3), and a similar state of

(1) See *The Manual of Discipline*, p. 4, n. 2.

(2) M. Burrows, J. C. Trever and W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, II, Fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, 1951.

(3) See for example J. C. Trever, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 113 (1949), p. 10 and 11; D. M. Beegle, *ibidem*, No. 123 (1951), p. 26-30 and No. 129 (1953), p. 11-14; M. Burrows, *ibidem*, No. 124 (1951), p. 18-20; P. A. H. de Boer, in *Vetus Testamentum*, I (1951), p. 68.

affairs might be expected to obtain in *1 Q S* also, especially because there is considerable similarity between certain other letters in *1 Q Is*[a] and the same letters in *1 Q S* (4). However, scholars have on the whole tacitly assumed complete irregularity in the use of *Waw* and *Yod* in *1 Q S*, and a superficial study of the manuscript might appear to justify such an attitude. It would, however, be more correct to say that both the scribes of *1 Q Is*[a] and those of *1 Q S* distinguished between *Waw* and *Yod*, the difference between the two manuscripts in this respect being that the scribes of *1 Q S* were less consistent and more capricious than those of *1 Q Is*[a]. The margin of error in the former manuscript is proportionately larger than in the latter, but it would be quite wrong to suggest lack of distinction of the two letters in *1 Q S* (5): on the contrary, there are numerous cases in *1 Q S* where the distinction is quite clear and anything but accidental, although it must be admitted than in other cases it is impossible to arrive at a decision as to the intention of the scribe on palaeographical grounds alone.

D. M. Beegle appears to be the one who has examined most carefully the *Waw's* and *Yod's* in *1 Q Is*[a], although only his general conclusions are available in print (6); he defines the typical differences between *Waw* and *Yod* in *1 Q Is*[a] as follows (7):

"In [*1 Q Is*[a]] a good *yodh* is similar to an English caret swung slightly to the left and suspended from the line... from which all the letters are hung. Many of the letters indicate that the scribe used two strokes in making the *yodh*. These are almost equal in length and come together at a true geometric angle varying from about 75 to 90 degrees. On the other hand, a good *waw* appears to have been written most of the time with one stroke of the pen. The projection or stroke to the left is shorter than that of the *yodh*, whereas the right stroke is two or three times as long. Although these two unequal strokes sometimes meet at a true geometric angle, the majority of cases have a slight curve at the point of intersection. Quite often the long right stroke has a slight curvature instead of being a straight line. Thus, in trying to determine whether any particular letter (not in ligature) is a *waw* or *yodh* one must keep in mind (1) the comparison of the length of the two strokes; (2) the type of juncture of the strokes, and (3) the type of downward stroke to the right. Where an ambiguous form occurs the only sound procedure is to analyze it carefully by means of these criteria".

(4) Cf. J. C. Trever, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 113 (1949), p. 14.

(5) Against J. C. Trever, *ibidem*, No. 113 (1949), p. 11; S. A. Birnbaum, in *Palestine Exploration Quarterly*, LXXXI (1949), p. 143, allows for some difference between the two letters in *1 QS*.

(6) See *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 129 (1953), p. 11-14.

(7) *Ibidem*, p. 12.

In the above statement the differences between *Waw* and *Yod* in *1 Q Is*[a] are clearly set out, and it will serve as a valuable guide when proceding to an examination of *Waw* and *Yod* in *1 Q S*, although the position in the latter manuscript is rather more complicated (see below).

Before examining some of the cases of clear distinction between *Waw* and *Yod* in *1 Q S*, it may be as well to draw attention to cases of obvious confusion. For example, sometimes a certain type of letter is used, now for *Waw* and now for *Yod;* thus *Waw* in KWL (I, 3) is identical with the final *Yod* in ḤSDY (I, 22) : in both cases the left stroke is very long, and the result is in both cases a very large, angular hook. For cases of no apparent distinction between *Waw* and *Yod* in the same word, see for example W'YN (III, 16) and BŠRYRWT (VII, 24). On the other hand, there are some very striking examples of the same letter, if occurring twice in the same word, being written in different ways, thus in WL'ŚWT (I, 5) the first *Waw* is sharply pointed, and the right stroke is very slightly curved; but the top of the second *Waw* is round, and the right stroke is wavy, tailing off to the left. Similarly, in WKWḤM (I, 12) the first *Waw* has a very small, rounded hook; but the second *Waw* has a sharply angular hook. Again, in W'WMRYM (II, 2) the hook of the first *Waw* is very narrow, and pointed, and the right stroke is wavy; but the hook of the second *Waw* is small and somewhat broader, and the right stroke is straight. For other cases, see WLW' (I, 6), WM'WT (II, 21), BTWLDWT (III, 13), BDWRWTM (III, 14), LT'WDWTM (III, 16), PQWDTW (III, 18), RWḤWT (III, 18.25), W'WWNWTM (III, 22; all four *Waw's* are different), WḤWŠK (III, 25), WRWḤ (IV, 3), WTWM (V, 24), W'ṢTW (IX, 2), KRWḤW (IX, 15), 'WWN (X, 22). Some words containing two *Yod's* also illustrate this, see for example WMŠMY'YM (I, 22), where the first *Yod* has a large, angular hook and a short, straight right stroke; but the second *Yod* has a small, angular hook, and a long, straight right stroke. Similarly, in 'YŠ YŚR'L (II, 22) the hook of the first *Yod* is rounded, and the right stroke is curved; but the hook of the second *Yod* is large and angular, and the right stroke is practically straight. See also TMYMYM (III, 3), 'LYLWTYH (IV, 1), WBḤYRY (IX, 14).

Already in some of these examples the reader may have noticed that features characteristic of *Waw* (cf. the conclusions of D. M. BEEGLE quoted above) are found in *Yod*, and *vice versa. Yod* should, typologically speaking, be a small, angular letter with a comparatively long left stroke and a short right stroke; correspondingly, *Waw* should be of normal letter height with a rounded top, its left stroke should be comparatively short and its right stroke long (and—more often than not—curved). As examples in *1 Q S*

of *Waw* having a sharply pointed hook we may mention M'ḤRW (I, 17), WḤṬ'TM (I, 23), W'NM (II, 5, the first *Waw*), HKWHNYM (II, 11), YKWPRW (III, 6), both *Waw's*), B'WRK (IV, 7), YŠPWṬ (VIII, 25). As examples of *Yod* having a rounded hook we mention the following: YŠW'WT (I, 19), WHKWHNYM (II, 1), HKWHNYM (II, 11), YŠPWṬ (VIII, 25). Again, with respect to the right stroke we find that both *Waw* and *Yod* can have either a straight or a curved one, either a long or a short one. For example, in WHLWYYM (I, 19) the right stroke of the second *Waw* is short and straight, and the letter is, typologically speaking, a clear *Yod*, cf. also HZWT (II, 13), WZQQ (IV, 20), WHTGWLL (IV, 21), WKN (VI, 9), WDBR (VI, 26), W'ṢTW (IX, 2, the first *Waw*), WLLKT (IX, 9), WHBDL (IX, 20), WMDBRY (XI, 2), W'WRT (XI, 3, the first *Waw*). All these cases really read a *Yod* instead of the expected *Waw*, and they must all be said to be due to lack of proper care on the part of the scribe. The same applies to *Yod* which is sometimes written like a *Waw*. For example, in BBRYT (V, 10) *Yod* has a short, curved left stroke, and a long, faintly wavy right stroke; the letter looks more like a *Waw* than a *Yod*. An even clearer example is YQḤ (V, 16) where *Yod* has a very small hook, and a long right stroke tailing off to the left near the base, cf. also WHLWYYM (II, 4, the second *Yod*), YTBRK (II, 13; in this case it is to be noted that *Yod* is without a hook, a slight bulge being all that is visible at the top; as we shall see, this is characteristic of *Waw* in many cases in *1 Q S*); cf. also YPQWDHW (VI, 21), L'YN (II, 14), 'WLMYM (III, 12), ḤWQYW (V, 22), YŠPWṬ (VIII, 25).

As in *1 Q Is*^{a}, thus also in *1 Q S* both *Waw* and *Yod* are often, but not always, in ligature with some other letter. There are a few cases of either of the two letters being tied to a letter by a deliberate stroke at the top. That this practice blurs the difference between *Waw* and *Yod* is obvious, because it interferes with the shape of the hook; but there are very few such cases. The following are worthy of note: WHWSYPW (II, 11): *Yod* is joined to the preceding *Samekh* at the top; the result is that the hook, the primary characteristic of *Yod*, has disappeared, and a bulge has taken its place; the letter, with its long right stroke, looks in fact more like a *Waw*. Something similar applies to HYḤD (VII, 18). On the other hand, in the cases I have found of *Waw* being joined at the top to a preceding or following letter, the reading of *Waw* is palaeographically certain; for instance, in BRWB (IV, 4) and in HWLKY (IV, 6) the letter has no hook, only a bulge, at the top, and a long, curved right stroke; in YBW' (V, 8) the small hook, which is characteristic of *Waw*, is preserved. In all three cases the *Waw* is clear.

Whereas in the few cases mentioned above we can speak of clear and deliberate ligatures, it is to be noted that in the majority

of cases it is often difficult to decide whether the fact that the bottom of a *Waw* or a *Yod* touches, or rests on, some preceding letter, is deliberate or accidental. Although there are many cases of this kind of ligature, especially with the letters *Bet, Lamed, Mem, Nun, Samek, Ayin, Pe, Ṣade* and *Taw*, there are also some examples of either *Yod* or *Waw* not being in ligature with those letters, see HNDBYM (I, 11), YMYN (I, 15; III, 10), WBʿWBRM (I, 18), MWDYM (I, 24), L'MWR (I, 24), ʿWLMYM (II, 3, as corrected; II, 23), BW (II, 12), LPNYW (II, 12; VI, 4.11), LBW (III, 3), YWMY (III, 5), MW'SW (III, 5), ṢWH (III, 10), LSWR (III, 10), SWDH (IV, 1), BNY (IV, 5), YŠMYDNH (IV, 19), HMTNDBYM (V, 6), YBY' (VI, 1), HTYRWŠ (VI, 5.6), HRBYM (VI, 8), YŠBW (VI, 8), LPY (VI, 18), B'WPYʿ (X, 2), LKBWD (X, 9), BYNH (XI, 1).

In the nature of the case, when a *Yod* or a *Waw* touches, or rests on, the left side, or down stroke, or base line of any of the above mentioned letters, it is particularly the characteristically short right stroke of *Yod* that is prone to be affected: in such a position the naturally small letter *Yod* often assumes normal letter height and is then not easily distinguishable from *Waw*. But then there are also cases of *Waw* in ligature looking like a *Yod*, either by its large, angular hook, or—surprisingly—by its very short right stroke. As examples of *Yod* in ligature changing one or both of its characteristic features (large, pointed hook and short right stroke) for those of *Waw* (small hook and long, often curved right stroke) we mention the following: *(a)* in ligature with *Bet:* BYḤD (II, 24), BYSWRY (III, 1), LHBYṬ (III, 7), WLBYT (V, 6), WBYT (VIII, 9); *(b)* in ligature with *Mem:* PʿMYW (III, 9), ʿWLMYM (III, 12; IV, 1), MYDM (V, 16); *(c)* in ligature with *Nun:* WHKWHNYM (I, 21; VIII, 1), BNY (III, 20), LʿYNY (V, 8), LPNY (VI, 1, first occurrence), 'NY (XI, 2); *(d)* in ligature with *Pe:* LPY (IV, 16), ..]PYL (IV, 26); *(e)* in ligature with *Taw:* LBLTY (III, 6), HTYRWŠ (VI, 4). As examples of *Waw* in ligature changing one or both of its characteristics—small (either pointed or rounded) hook and long (either straight or curved) right stroke—we mention the following: *(a)* in ligature with *Bet:* YBW' (V, 20); notice that the same type of letter is used for *Yod* in BYḤD, BNY, HMTNDBYM (V, 21), LŠBWʿYHM (X, 7); *(b)* in ligature with *Nun:* ʿWWNWT (I, 23), LKTNW (I, 25), ʿLYNW (II, 1); *(c)* in ligature with *Ayin:* LTʿWT (V, 4).

So far we have dealt with some clear cases of confusion of *Waw* and *Yod* in *1 Q S*, and we have seen that neither letter always conforms to a single characteristic type. Sometimes the writing of *Yod* is influenced by features characteristic of *Waw*, and *vice versa*, and in a few cases a typical *Yod* is used for *Waw*, and *vice versa*. It is interesting, though, that in the many cases of the two letters occurring in the same word the general practice of the

scribes reflects at least an attempt at distinguishing *Waw* and *Yod*. Often in such cases the two letters share some features, and differ in at least one respect which then clearly indicates the intention of the scribe.

It may be that the main difference lies in *Waw* having a *curved* right stroke, whereas *Yod* has a *straight* right stroke, as in MLPNYNW (I, 25), WYḤWNKH (II, 3), WMQLLYM (II, 10), Y'ŚW (II, 19), BŠRYRWT (II, 26), YWŠR (III, 8), HYWTM (III, 15), WBHYWTM (III, 16), W'LYHWN (III, 25), WYTN (IV, 17), WLRYB (V, 6), YWKL (V, 16), YW'KLW (VI, 2), YW'ṢW (VI, 3), YŠBW (VI, 4), YŠPṬW (VI, 24). There are also quite a number of cases where the scribe indicated his intention by giving to the right stroke of *Yod* a clear *slant to the right*, different from the often truly vertical direction of the right stroke of *Waw*. In most of these cases the right stroke of *Yod* is straight, whereas that of *Waw* may be either curved or straight. As belonging to this category I mention the following: WHYŠR (I, 2), ḤWQY (I, 7), MWDYM (I, 24), WYS' (II, 4) (8), 'WLMYM (II, 4), NWQMY (II, 6), WBYNH (IV, 3), WRMYH (IV, 9), WKYRŠTW (IV, 24), BBRYTW (V, 18), YD'W (V, 19), YBRKW (VI, 3), WYBDYLHW (VI, 25, the first two letters), WBYT (VIII, 9). Or the difference in the *length* of the right stroke may be the sole distinguishing feature; in such cases both letters may have a straight right stroke, as in LḤYW (I, 1), ḤSDYW (II, 4), ḤYW (III, 1), 'WLMYM (IV, 12), LHYWT (V, 2); or they may have a slightly curved right stroke, as in BŠRYRWT (I, 6), BGLWLYW (II, 17, the last two letters), ḤWQY (III, 8), W'YN (III, 10), WPŠ'Y (III, 22), YTHLKW (IV, 15), 'WLMYM (IV, 22), HHWLKYM (V, 10), BRYTW (V, 22), WYḤD (VI, 2), YŠWB (VII, 17, first occurrence), BHYWT (VIII, 4); or they may both have a wavy right stroke, as in WKLYL (IV, 7). In all these cases the difference between the two letters is centred on the length of the right stroke. This applies also in a few cases where the right stroke of *Yod* is curved, whereas that of *Waw* is straight, as in HRWYH (II, 14), and ŠWMRY (V, 9), or where the right stroke of *Yod* is wavy, whereas that of *Waw* is curved, as in WLYŠR (IV, 2) and 'LYLWT (IV, 21), or where the hook of *Yod* is rounded, whereas that of *Waw* is pointed, as in YṬHRW (V, 13).

In other cases of *Waw* and *Yod* being used in the same word it is the *type or size of the hook* that distinguishes them from one another. In such cases the length or type of the right stroke—whether long or short, whether straight, curved or wavy—is of little consequence. The distinction may lie simply in the size of the hook, as in BKPWRY (III, 11), YML'W (III, 16), NGW'YHM (III,

(8) The present text is not original, but was brought about by correction, see M. MARTIN, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, II, p. 432.

23), GLWLY (IV, 5), SWDY (IV, 6), NGW'YM (IV, 12), YGWN, MRWRYM (IV, 13), W'YN (IV, 23), YḤYŠW (VIII, 8), WBHYWT (VIII, 12), HHWLKYM (VIII, 21); or it may lie in the roundness of the hook of *Waw*, as opposed to the angularity of the hook of *Yod*, as in LPNYW (II, 12), YHYW (II, 24), BKPWRYM (III, 4), 'WLMYM (IV, 8), YŠBW (VI, 8). Sometimes the hook of *Waw* is very small and indistinct, as in H'WBRYM (I, 24), 'WLMYM (II, 15), 'RWRY (II, 17), Y'NW (II, 18), GDWPYM (IV, 11), 'LYLWT (IV, 17), YŠWPṬNW (X, 13). Sometimes, indeed, the *Waw* has no hook at all, but rather a bulge at the top, as in RWḤY (III, 24), BŠRYRWT (V, 4), WKY' (V, 20), YŠ'LW (VI, 9), YWD' (VI, 25), HKWHNYM (VII, 2), W'YN (VIII, 10, superscript), YZKW (VIII, 18). In a couple of instances *Waw* has neither a hook nor a bulge at the top; instead, the down stroke is bent quite near the top, as in YSWD (VI, 26) and YLKW (VIII, 20).

In some of the above examples the reader may have noticed that either *Yod* or *Waw* occurs in ligature with some other letter, and it only remains for us to demonstrate more fully the distinction between *Waw* and *Yod* even in ligature. As will be seen, even in such a position the scribes often succeeded in making their intention clear by using one, or both, of those features which, according to the above examination, may be said to be characteristic of either *Waw* or *Yod*, namely the length and type of the right stroke, and the size and type of the hook. As examples of a clear *Yod* in ligature we mention the following : *(a)* in ligature with *Bet:* BYD (II, 6; IV, 12). BYḤD (I, 12; II, 22), LBY (II, 14; X, 24), LHBYN (III, 13; IV, 22), WBYNH (IV, 3), BYṢR (IV, 5), BYN (IV, 16.17), BYŚR'L (V, 6), YBY'W (VI, 14), HKTWBYM (VII, 2); *(b)* in ligature with *Mem:* TMYM (I, 8; II, 12), WMŠMY'YM (I, 22), WRḤMY (II, 1), 'WLMYM (II, 4.17), BMY (III, 4), MYNY (III, 14), RḤMYM (IV, 3), KMY (IV, 21), ŠMYM (IV, 22), YŠMYD (V, 19); *(c)* in ligature with *Nun:* BNY (I, 23; III, 25), 'WWNYK (II, 8), NYḤWḤ (III, 11), 'YNYM (IV, 11), LPNYW (V, 20), ŠNYM (X, 6), ŠPṬNY (XI, 14); *(d)* in ligature with *Ayin:* NGW'YM (IV, 12); *(e)* in ligature with *Pe:* 'PYM (IV, 3). As examples of a clear *Waw* in ligature we mention the following: *(a)* in ligature with *Bet:* WLDBWQ (I, 5), Y'BWRW (I, 16; II, 19.20.21), GBWRTWM (I, 21), 'BWT (II, 9), BW (II, 15, second occurrence), KBWDW (III, 16), B'BWDT (IV, 9.10), YBW' (V, 13), YŠBW (VI, 4); *(b)* in ligature with *Kaf* (9): WKWL (II, 10), YŠKWB (VII, 10); *(c)* in ligature with *Mem:* LMW'DY (I, 9), WYŠMWRKH (II, 3), HMW'S (II, 25), WLMMWN (VI, 2; *(d)* in ligature with *Nun:* WLŚNW' (I, 4.10), HRŠ'NW, MLPNYNW (I, 25), 'WWNW (II, 12), W'NWT (II, 24), WHWNW (III, 2), KTKWNW (VI, 4); *(e)* in ligature with *Samek:*

(9) The general rule in *1 QS* is for *Waw* and *Yod* not to be in ligature with *Kaf*.

LHSWG (II, 12); *(f)* in ligature with *Ṣade:* ṢWH (I, 3; V, 1), LRṢWNW (V, 1), YW'ṢW (VI, 3); *(g)* in ligature with *Taw:* 'MTW (II, 26), WD'TW (III, 2), 'ṢTW (III, 6), LTWRH (V, 3), L'MTW (V, 10).

In consequence of our examination of *Waw* and *Yod* in *1 Q S* we must conclude that *(a)* in some cases the scribes did not carefully distinguish between the two letters, but that *(b)* in most cases, without following slavishly the models of "typical" *Waw's* and *Yod's*, they were conscious of the characteristic features of both letters, and employed those characteristics at random in order to bring about the intended distinction. Sometimes they focussed their attention on the hook, sometimes on the right stroke, and sometimes on both. In any case, there is sufficient material to support the contention outlined at the beginning of the present article: the scribes were, generally speaking, careful to distinguish the two letters, not in the sense that they employed letter forms typical in every detail of either *Waw* or *Yod*, but in the sense that they, in their attempt at distinction, employed the characteristics of each letter in a way which sufficiently indicated what letter was intended. That by following this procedure instead of employing one single letter type for *Yod* and one for *Waw*, they did not in fact succeed in every single case, is true, and there are also, as we have seen, cases of a typical *Waw* being used for *Yod*, and *vice versa;* the result is that *1 Q S*, when carefully examined, is found to contain many forms of both *Waw* and *Yod* which differ to varying extent from one another. That this state of affairs presents the palaeographers with a difficult problem, as far as dating is concerned, is obvious, but with that particular issue we are not here concerned.

Although there are admittedly several instances where a decision as to the intended reading is difficult—due either to the inattention on the part of the scribe, or to the speed with which he wrote, or to the varying quality of the writing material—there is, as we have seen, a great number of cases where the intended reading is quite clearly indicated; so, in dealing with dubious cases it should be kept in mind that the scribe, generally speaking, attempted to distinguish *Waw* and *Yod* in one way or other. In a manuscript like *1 Q S*, however, with its many types of *Waw* and *Yod*, the psychological factor should not be underestimated: a great deal would depend on the mood which the scribe happened to be in at the time of writing. Sometimes he would display but scant evidence of consistency and employ different letter types within the compass of a few words, and sometimes he would employ the same types of *Waw* and *Yod* in the writing of one or even several lines. In case of doubt, therefore, *the immediate context* of every dubious reading should be examined.

***

Proceeding now from the general treatment of *Waw and Yod* in *1 Q S* to the specific treatment of certain readings as incorporated in my book on that manuscript, I should like to present the material in the following order: (A) cases where I have needlessly and incorrectly suggested a reading different from the one given in M. Burrows' facsimile edition; (B) cases where I have found myself justified in suggesting a reading different from the one given in the said edition.

A. — I, 11, sixth word, cf. III, 2, fifth word. M. Burrows reads a Hiphil form in both passages, and I have suggested that Qal be read in both cases because the facsimile clearly shows YBW'W in III, 2 (10) (notice the very distinct difference between the initial *Yod* and the *Waw;* the former has a large pointed hook and a short, straight right stroke slanting to the right, whereas the *Waw* has a shorter left stroke and a straight, long right stroke extending slightly beneath the base line of *Bet*). But I wrongly suggested the reading of a Qal form also in I, 11. In the latter passage the reading YBY'W is as certain as the reading YBW'W in III, 2. It is to be noted that, however similar the phraseology of I, 11-12 is to that of III, 2, there is this difference that what appears to be the object in I, 11-12 appears to be the subject in III, 2; the use of Hiphil in I, 11 and of Qal in III, 2 could be explained in this way.

III, 3, first word. The facsimile does not, in this case, favour the reading BŠYBTW rather than BŠWBTW proposed by M. Burrows (11). The dubious letter is different from the *Yod's* of YṢDQ and YBYṬ in the same line; on the other hand, it is different from the *Waw* at the end of the word. On balance, however, I would decide in favour of M. Burrows' reading, although it appears to disagree with the interpretation I have proposed (12).

III, 9, seventh word. The second and the fourth letter are identical and we must read, either DYKY (as for the shape of *Yod*, cf. the last *Yod* in the following word WYHKYN) or, with M. Burrows, DWKW. In the latter case we might explain the word as being a segholate of the same type as *bōhû* and *tōhû* (13), and it may be relevant to recall *zᵉkû* of Babylonian Aramaic (14) which, in the Qumran dialect, through the Aramaic confusion of DKH

(10) *Opus citatum*, p. 40.
(11) *Ibidem.*
(12) *Opus citatum*, p. 59, n. 7.
(13) See Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, § 84ᵃ c.
(14) See Buhl, *Gesenius'... Handwörterbuch* (17th edition), p. 197.

and ZKH, may have assumed the form *dōkû*, in the same way as *qᵉšî* of Biblical Hebrew becomes *qōšî* in *1 Q S* IV, 11.

III, 19, third word, cf. also X, 12, sixth word, and XI, 7, third word. In all these passages M. BURROWS correctly reads M'WN. Especially in III, 19 the *Waw* is very clear, and this is reflected in my textual note on the passage (15), but, having re-examined the scribal peculiarities in *1 Q S*, I am convinced that this is the correct reading also in X, 12 and XI, 7. So, III, 19 is to be translated: "In a dwelling of light... and from a well of darkness". In X, 12 the phrase WM'WN QWDŠ is, of course, modelled on Biblical usage (*Deuteronomy* 26, 15, etc.) and XI, 6-7 should be translated: "...a well of righteousness and a pool (or: "concentration") of strength and a dwelling of glory".

IV, 6, third word. In my commentary (16) I have tacitly assumed that this word might be read either WḤB' or YḤB'; but this is not so. The facsimile shows WḤB' very clearly: the first letter possesses every characteristic of *Waw* (a very short left stroke forming a small, blurred hook with the right stroke which is long and curved). As continuing WHṢN' in line 5 WḤB' is best taken as an absolute infinitive Piel (unattested in Biblical Hebrew), and the phrase B'RMT KWL must, after all, be taken as belonging to what precedes—as, indeed, I have somewhat inconsistently presupposed in my translation of the passage (17).

IV, 24, fifteenth word. M. BURROWS' transcription YRŠ' is, as I have recognized in my textual note on the passage (18), certainly right, and the reading WRŠ' can only be obtained by emendation (19). On second thoughts I should prefer to take the text as it stands, mainly because the emendation to WRŠ' entails the deletion of the following BW, whereas, with the reading YRŠ', the latter may be kept (20).

V, 15, seventeenth word, cf. VI, 25, last word but one. M. BURROWS transcribes YŠWB in V, 15 and YŠYB in VI, 25, and I have suggested the reading of Hiphil in both passages. It is to be noted, however, that the facsimile reads YŠWB very clearly in both passages. On the other hand, the meaning required by

(15) *Opus citatum*, p. 40.
(16) *Opus citatum*, p. 78 f.
(17) *Opus citatum*, p. 26.
(18) *Opus citatum*, p. 41.
(19) Unless this word is to be classified with those listed above on p. 226 where an initial *Waw* appears sometimes to have been written like a *Yod*.
(20) Cf. the translations of J. VAN DER PLOEG, in *Bibliotheca Orientalis*, VIII (1951), p. 115-126, and of G. LAMBERT, in *Nouvelle Revue Théologique*, LXXIII (1951), p. 938-975.

both contexts appears to be that of "answering" (21) for which sense both Biblical Hebrew and Aramaic would use the causative, and not the ground stem. The matter is complicated by the fact that the facsimile in V, 2, where the idiom šwb 'l py also occurs, reads wmšwbym and not, as M. Burrows suggests, wmšybym. It appears that the reading of *Waw* is the correct one in all these passages, but a satisfactory explanation of these forms is not possible at present.

VIII, 17, third word. The facsimile clearly shows yswr, as transcribed by M. Burrows, and this verb is not, as I have suggested, to be read as ysyr (22). Our text has arisen by conflation of *Joshua* 11, 15 and 2 *Chronicles* 8, 15, the author having substituted the *Qal* form of the latter passage for the *Hiphil* of the former. It is generally assumed that mṣwt of 2 *Chronicles* 8, 15 is an error for mmṣwt, but the Massoretic text is undoubtedly right here, and it certainly is the text reflected in our passage. That swr, with intransitive meaning, may be followed by a simple accusative, is analogous to the construction common to verbs of motion in Biblical Hebrew. Consequently, yswr mkwl hmṣwh dbr should be translated: "who turns aside from a word (or: "stipulation") of the whole set of regulations". This passage is paralleled in line 22 where a similar construction is applied to *Qal* of 'br (23), written defectively (24).

IX, 2, eleventh word. This word must be read yktwb, as M. Burrows transcribes it, and not as yktyb (= a *plene* written Niphal form), as I have suggested (25). The first letter has a broad hook and a short, curved right stroke, whereas the fourth letter has a slightly smaller hook and a long, curved right stroke. The reading of the word as imperfect Qal is therefore clear, and the active form must here be used with indefinite subject.

IX, 14, sixth word. This word cannot, as I have suggested (26), be read as hṣdyq, but must be read hṣdwq with M. Burrows (27). The fourth letter is a very clear *Waw* (28),

(21) See for instance the parallel of *1 QS* VI, 25-26 in the *Damascus Document*, XIV, 21 which uses the verb dbr.

(22) *Opus citatum*, p. 42.

(23) *Opus citatum*, p. 130, n. 51 and p. 131, n. 60 should be corrected accordingly.

(24) Unless we dare suppose that the imperfect was pronounced *ya'abar*.

(25) *Opus citatum*, p. 42; cf. also *Journal of Semitic Studies*, I (1956), p. 127 f. where I have come down rather too categorically in favour of reading imperfect Qal forms as *plene* written Niphal forms in the *Damascus Document* and in *1 QS*.

(26) *Opus citatum*, p. 42.

(27) Cf. also M. Martin, *The Scribal Character*, II, p. 443.

(28) My argument in *Vetus Testamentum*, III (1953), p. 310 ff. (cf. also *opus citatum*, p. 90 ff.) is not seriously affected by this recognition.

and the word is of the *qṭul* type, rather than of the *qṭil* type.

X, 26, seventh word. The facsimile recommends M. BURROWS' reading LNWKN'YM, rather than LNYKN'YM (29).

B. — I, 8, first word. The facsimile favours the reading LHYḤD; the hook of the third letter is very large, as in BBRYT at the beginning of the line.

I, 18, first word. The initial letter, with its long, wavy down stroke, is clearly a *Waw* (30).

III, 1, eighth word. The fourth letter is typologically similar to the third letter of the first word in line 3 (for which, see above, p. 231)—except that in this case it is, by its very small hook and long right stroke, easily identified as a *Waw*. So, the correct reading is LMŠWB, and it is reasonable to assume that, somehow, the meaning of BŠWBTW in line 3 is bound up with the meaning of LMŠWB, cf. also the apparent parallelism of "with the *upright* ones..." (line 1) and "he is not *righteous*..." (lines 2-3).

III, 2, fifth word. As for the reading YBW'W, see above, p. 231.

III, 3, fourth word. The reading BMTWR is certain (31).

III, 14, last word but one. The correct reading is NGW'YHM, as I have suggested in the textual notes (32), but unfortunately I adopted M. BURROWS' reading in the introduction (33). The noun is of the *qṭul* type (cf. also III, 23 and IV, 12).

IV, 23, seventh word. The first letter is different from the third. The right stroke of the former is wavy, whereas that of the latter is practically straight; the hook of the third letter is larger than that of the first. This suggests that the reading WHYH was intended by the scribe. The wavy right stroke of the first letter is found also in VII, 25 where the reading WHYH is equally certain. In VI, 4, where the same word occurs, the distinction of the two letters is centred on the shape and size of the hook.

V, 2, seventh word. The reading of a *Waw* after *Shin* is certain: the letter has a very small hook, and a long, wavy right stroke. Read therefore WMŠWBYM, and cf. above, p. 233.

V, 10, seventh word. There is no appreciable difference between the first and the third letter (except that the down stroke

(29) Thus also M. MARTIN, *The Scribal Character*, II, p. 453; cf. already H. YALON, in *Kiryath Sepher*, XXVIII (1952), p. 72.

(30) Cf. also M. MARTIN, *The Scribal Character*, II, p. 432.

(31) Cf. now also *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, LXXI (1959), p. 57, n. 14.

(32) *Opus citatum*, p. 40.

(33) *Opus citatum*, p. 5. Sections (B) *a*, *b* and *c* give a wrong impression of the application of *Yod* in *plene* spellings in *1 QS*.

of the latter is bent towards the left near the bottom), and the reading YQYM is sufficiently indicated, both by the smallness of the third letter, and by its clear, sharp hook.

V, 14, twelfth word. The first two letters are typologically identical; they both have a clear, pointed hook, formed by straight strokes; the left strokes are, comparatively speaking, long. The reading YYḤD is certain. A comparison of this word with WYḤD (VI, 2) is instructive.

V, 20, twelfth word. The third letter is composed of straight, left and right strokes, the right one slanting to the right; the hook is large and angular, and the reading LHYḤD is certain.

VI, 14, fifth word. The first letter is small; the hook is broad and pointed, and the right stroke is bent. It is clearly different from the *Waw's* of this word, and we must read YDWRŠHW. Cf. the *Yod* of BYWM (V, 26) and of YD (XI, 22). For the same reason I feel justified in reading YŠ'LW in VI, 18, rather than WŠ'LW.

VII, 4, seventh word; cf. XI, 17, eighth word. In both cases the last letter has an indistinct hook; in VII, 4 the right stroke is curved, and in XI, 17 it is bent; in both cases it is of normal letter height. The readings BLW (VII, 4) and WBLW (XI, 17) are therefore certain; the spelling is not found in Biblical Hebrew.

VII, 8, eighth word, cf. X, 20, tenth word. M. BURROWS transcribes YṬYR in VII, 8, and YṬWR in X, 20. The facsimile clearly reads a Qal form in both passages—which is, indeed, what we should expect. In VII, 8 the first and the third letter are easily distinguished as *Yod* and *Waw* respectively; the hook of the former is large, broad and pointed, and the right stroke is only a little longer than the left; the hook of the latter is very small, and the right stroke is much longer than the left.

VIII, 7, third word. I have suggested the reading HW'H for grammatical reasons (34), and this is, in fact, the reading suggested by the facsimile: the second letter is of normal letter height, its hook is very small, and the right stroke is curved; cf. WHW'H (IV, 25; X, 18).

IX, 4, last two words. The letter after *Ḥet* must belong to the preceding, and not to the following word. This is quite clear in the facsimile. The hook of the letter is large and broad, and the right stroke is long and curved. As, however, there are many cases in *1 Q S* of a *Yod* in final position, particularly in masculine plural words in the construct state, being written with a rather

(34) *Opus citatum*, p. 126, n. 20.

long, either straight or curved, right stroke (35), the reading ZBḤY is undoubtedly the one intended by the copyist.

X, 12, second word. The third letter is small, and this may have led M. BURROWS to read MKYN; on the other hand, the letter has no distinct hook, and I should therefore prefer to read MKWN. So there is no need to emend the text in this case (36).

P. WERNBERG-MØLLER.

(35) As this scribal peculiarity in *1 QS* does not seem to have been observed by the palaeographers, I beg leave to submit the following list of instances : M'ŚY (I, 5; II, 5; IV, 10.20.23; V, 18), LMW'DY (I, 9; III, 10), ḤWQY (I, 12), BM'ŚY (I, 21), PŠ'Y (I, 23), MŠLMY (II, 6), BYSWRY (III, 1), MY (III, 5), WBDRKY (III, 21), WMW'DY (III, 23), RWḤY (III, 24; IV, 23), BMŠPṬY (IV, 2), GLWLY (IV, 5), SWDY, LBNY, HWLKY, RZY (IV, 6), DRKY (IV, 11.17), ML'KY (IV, 12), QṢY (IV, 16), BNY (IV, 22), ŠWMRY (V, 2), 'NŠY (V, 2; VIII, 17.20; IX, 5.7.16), 'WBRY (V, 14), DBRY (VII, 9), M'NŠY (VII, 24; VIII, 23), B'WŚY (VIII, 3), 'DY, WBHYRY (VIII, 6), WBBḤYRY (IX, 14), LBWḤRY (IX, 17), BRZY (IX, 18), TKWNY (IX, 21), 'MRY (IX, 25), 'ŠMWRY (X, 2), WYMY (X, 5), ŚPTY (X, 14), B'DNY (X, 15), LŠBY (X, 20), SWRRY (X, 21), L'NŠY (XI, 1).

(36) The textual note on the passage, *opus citatum*, p. 43, should be corrected accordingly.

DER LEHRER DER GERECHTIGKEIT VON QUMRAN UND DIE FRAGE NACH DER GLAUBENSGERECHTIGKEIT IN DER THEOLOGIE DES APOSTELS PAULUS

In seiner Darstellung der wissenschaftlichen Erörterung der Fragen, die mit den Funden von Qumran zusammenhängen, sagt Millar Burrows : « Was mich seit meiner ersten Bekanntschaft mit den Schriftrollen vom Toten Meer 1947 am meisten überrascht und beeindruckt hat, ist die Übereinstimmung mancher Sätze der Qumran-Theologie mit den eigentümlichsten Lehren des Apostels Paulus » (1). Burrows hebt zwei Punkte hervor : « Die Stelle, an der recht eigentlich die Wurzeln der Theologie des Paulus und der Rollen vom Toten Meer miteinander verschwistert sind, ist die Erfahrung vergeblichen sittlichen Bemühens, aus der sich die Überzeugung von der hoffnungslosen Sündhaftigkeit des Menschen ergibt... Die Verwandtschaft zwischen der Lehre des Paulus und von Qumran geht über die Überzeugung von der menschlichen Verderbtheit hinaus. Die *Dankpsalmen* und der Schlusspsalm des *Handbuchs der Unterweisung* drücken auch ein tiefes Empfinden für die Gerechtigkeit Gottes aus, die dem Menschen eine Rechtschaffenheit gibt, die er aus sich selbst nie erreichen könnte. » Dieser Tatbestand wirft bedeutsame Fragen für die Struktur der Theologie des Paulus und ihre Stellung zur zeitgenössischen jüdischen Lehrbildung auf, über die die Diskussion in Gang gekommen ist (2).

(1) Millar Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen (= More Light on the Dead Sea Scrolls, New Scrolls and New Interpretations)*, München, 1958, S. 103; Burrows verweist auf seine erste Arbeit über « *die Schriftrollen vom Toten Meer* », S. 273-278; unsere Zitate entstammen den Seiten 103/104 der deutschen Ausgabe.

(2) Vergleiche unter andern den Beitrag von Herbert Braun, *Röm. 7, 7-25 und das Selbstverständnis der Qumran-Frommen*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56 (1959), S. 1-18.

In seinem jüngsten Paulusbuch sieht Hans Joachim Schoeps in Zustimmung zu Albert Schweitzer die Rechtfertigungslehre des Paulus als Fragment einer Erlösungslehre an. Schweitzer hatte von dem Nebenkrater der Rechtfertigungslehre im Hauptkrater der Mystik des Seins in Christus gesprochen (3). Die Frage nach der Bedeutung der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit bei Paulus aber muss angesichts des Tatbestandes von Qumran von neuem aufgenommen werden. Allgemeine Formulierungen und summarische Urteile reichen nicht aus, sondern zwingen zur Präzision. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer haben uns eine der bedeutensten Gestalten der vorchristlichen jüdischen Religionsgeschichte bekannt und vertraut gemacht, die sich als Lehrer einer Gnadengerechtigkeit enthüllt. Wir versuchen, an Hand der Zeugnisse, die seine Lehre enthalten, und der paulinischen Aussagen zu erkennen, wie sich ihr Verständnis menschlicher Existenz im Blick auf die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott darstellt und worin sich ihre Aussagen unterscheiden.

I

Wir betrachten zuerst die Gestalt des Lehrers der Gerechtigkeit; als Hauptquelle dienen uns dafür die *Hodajoth* von Qumran I *(Danklieder)*, wie sie von E. L. Sukenik herausgegeben und durch Hans Bardtke in einer deutschen Bearbeitung zugänglich gemacht worden sind. Wenn Bardtkes These über diese *Danklieder* recht hat, dass sie ein Meditationsbuch sind mit dem Ziel, « seelische Wirkungen auszuüben, Willen und Gedankenwelt des einzelnen Gruppenmitgliedes zu durchdringen und dadurch zu beherrschen », dann erhöht sich die Bedeutung, die sie besitzen, insofern das Individuelle in ihnen zugleich typischen Charakter bekommt. « Verfasser dieses Mediationsbuches », eben der Lehrer der Gerechtigkeit, stellte « in diesen Stücken sein religiöses Erst- und Grunderlebnis so allgemein dar, dass sein redendes Ich die geistige Möglichkeit aller seiner Anhänger wurde » (4). Zeichnen wir uns darum diese individuelle und zugleich typische Erfahrung des Lehrers der Gerechtigkeit von Qumran.

(3) H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (1959), 206; für die Auseinandersetzung mit den Thesen Albert Schweitzers darf ich verweisen auf meine Studie : W. Grundmann, *Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 32 (1933), S. 52-65, wo die Frage von der für Paulus grundlegenden Frage nach dem Gesetz her aufgerollt ist. Die dortigen Ergebnisse bleiben auch für die vorliegende Erörterung gültig.

(4) Hans Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, II (1958), S. 138 f.

« Dies weiss ich auf Grund deiner Einsicht, denn du hast meine Ohren aufgedeckt für wunderbare Geheimnisse ! Ich aber bin das Lehmgebilde und das mit Wasser Zusammengeknetete, Fundament der Schande und Quell des Unflats, Schmelzofen der Sünde und Bau der Missetat, Geist der Widrigkeit und verdreht ohne Einsicht und erschreckt durch gerechte Gerichte » (Kol. I, 21-23). In diesem Selbstbekenntnis kommt zum Durchbruch : der Dichter versteht sich als schuldhaftes, vergänglich-irdisches und darum wertloses Geschöpf und spricht das mit starken Worten aus; in seiner Schuld ist er « erschreckt durch gerechte Gerichte », und zugleich weiss er sich begabt mit der Erkenntnis wunderbarer Geheimnisse. Dadurch ist er in seiner Wertlosigkeit berufen zum Träger einer Erkenntnis, die eine neue Offenbarung darstellt. An der Stelle des eben zitierten Bekenntnisses fährt er fort : « Wie soll ich reden über das, was nicht erkannt worden ist, und (wie) soll ich mich vernehmen lassen über das, was nicht erzählt worden ist? »

Bekenntnisse der eben erwähnten Art kehren wieder. An einer anderen Stelle spricht er erneut von dem, was ihm widerfahren ist und fährt fort : « Aber ich, das Lehmgebilde, was bin ich ? in Wassern geknetet. Und für wen bin ich geachtet ? Und was an Kraft ist mir geblieben? Denn ich habe gestanden im Gebiet der Ruchlosigkeit und zusammen mit den Elenden im Los, und die Seele des Armen » — eine wiederholt vorkommende Selbstbezeichnung — « verweilte unter massenhaften Verwirrungen, und bedrückendes Verderben war in meinem Gefolge » (III, 23-25). Wiederum geht es dabei um den Gegensatz zwischen dem Los des Erwählten und seiner schuldhaften Wertlosigkeit. Über diesem Gegensatz erhebt sich das Bekenntnis zur Führung Gottes, die dem Dichter zuteil geworden ist. « Fürwahr, du, ja du hast von meinem Vater an mich erkannt und vom Mutterschoss an (mich bereitet und vom Leib) meiner Mutter an gehandelt an mir, und von den Brüsten derer, die mit mir schwanger ging, ist dein Erbarmen auf mir gewesen, und am Busen meiner Wärterin (waren deine Hulderweisungen mit mir) und von meiner Jugend an bist du mir erschienen in der Klugheit deines Gerichtes und durch deine unerschütterliche Wahrheit hast du mich gestützt und mit deinem heiligen Geist erfreut, und bis heute (führt mich deine Tora (?)), und die Zurechtweisung dieser Gerechtigkeit war mit meinem (Hochmut), und dein Heil wachte, meine Seele zu erretten, und mit meinen Schritten gingen reiches Vergeben und volles Erbarmen, als du mit mir ins Gericht gingest. Und bis ins Greisenalter wirst du, ja du mich versorgen, denn mein Vater kennt mich nicht, und meine Mutter hat mich dir überlassen, denn du bist Vater für alle (Kinder) deiner Wahrheit und offenbarst dich an ihnen wie eine, die sich des Säuglings erbarmt, und wie ein Pfleger im Schoss versorgst du alle

deine Werke » (IX, 29-36). Uns scheint aus diesem Bekenntnis hervorzugehen : die Mutter, offenbar durch den frühen Tod des Vaters verwitwet, hat ihr Kind dem Dienste Gottes geweiht, und er ist von tüchtigen Lehrern in der Tora unterwiesen worden; in nicht näher zu umschreibende Schuld geraten ist ihm der Schrecken der göttlichen Gerichte aufgegangen und Offenbarung zuteil geworden, die ihn von allen anderen unterscheidet; dabei hat er Gott als mütterlich sorgende Wirklichkeit und pflegerisch handelnde Kraft erfahren, sodass der Preis des Erbarmens Gottes sein Sinnen und Trachten bestimmt.

Die Erbarmung, die ihm widerfahren ist, ist Erlösung des Schuldigen und hinfällig Vergänglichen zu ewigem Los. « Ich preise dich » — so beginnen viele seiner Aussagen — « Herr, dass du meine Seele erlöst hast aus der Grube, und aus der Scheol der Verdammnis hast du mich heraufsteigen lassen zur Höhe der Ewigkeit, und da wandelte ich in einer unausforschlichen Ebene und erkannte, dass eine Hoffnung besteht für den, den du aus dem Staub gebildet hast zur ewigen Gemeinschaft. Und den verkehrten Geist hast du gereinigt von zahlreicher Missetat, dass er einträte in den Standort mit den Heiligen und eingehe in die Gemeinschaft mit der Gemeinde der Himmelssöhne. Und du liessest dem Mann das ewige Los fallen zusammen mit den Geistern der Erkenntnis, dass er preise deinen Namen in der Gemeinschaft des Mundes und deine Wundertaten vor allen deinen Werken erzähle » (III, 19-23). An dieser Stelle folgt das oben bereits zitierte Selbstbekenntnis, das dem ewigen Los den eigenen Unwert gegenüberstellt. Erkenntnis und Gewissheit dieses ewigen Loses machen den Inhalt der wunderbaren Geheimnisse aus, deren der Lehrer gewürdigt worden ist. Sie ist ihm nicht nur für sich widerfahren, sondern « deine Gerechtigkeit hat mich hingestellt für deinen Bund, und ich stützte mich auf deine Wahrheit » (VII, 19-20). Die Wahrheit, auf die sich der Lehrer stützt, dürfte die Tora sein; für den Bund, den JHWH mit dem Volke geschlossen hat, ist er mit einer wichtigen Aufgabe betraut. Was ihm widerfahren ist, führt ihn zu dem Gelübde, das er ablegt : « Ich aber, ich habe erkannt durch die Fülle deiner Güte, und mit einem Eid habe ich es auf meine Seele gestellt, nicht an dir zu sündigen, noch irgend etwas, was böse ist in deinen Augen zu tun, und so bin ich herangebracht worden in die Gemeinschaft aller Männer meines Ratschlusses » (XIV, 17-18).

Der Erwählte und der Offenbarung Gewürdigte ist geworden « zu einem Zeichen, dem widersprochen wird » (*Lukas* 2, 34), eine « Falle für Übeltäter und Arzt für alle, die da umkehrten von der Sünde »; er ist gemacht « zur Klugheit für die Toren und zum festen Sinn für alle bestürzten Herzen », « zu Schmach und Spott für die Abtrünnigen, zu einem Fundament der Wahrheit und Erkenntnis

für alle redlich Wandelnden », zu einem « Spottlied für die Übeltäter », « zu einem Panier für die Erwählten der Gerechtigkeit und zu einem Dolmetsch der Erkenntnis durch wunderbare Geheimnisse » (II, 8-13). Er bekennt von sich : « Du setztest mich ein als Vater für die Söhne deiner Huld und als Pfleger für die Männer des Wunderzeichens » (VII, 20-21), und er bezeugt voll Dank : « Durch mich hast du erleuchtet vieler Angesicht und hast dich stark bewiesen bis zur Unzählbarkeit, denn du hattest mir kundgetan die Geheimnisse deines Wunders » (IV, 27-28). Sein Mund ist zu einer Quelle lebendigen Wassers geworden : « Und du, Gott, hast in meinen Mund gesetzt... eine Quelle lebendigen Wassers, die nicht trügt, wenn sie auftut den Himmel » (VIII, 16-17).

Die Bestimmung, die der Lehrer für andere empfangen und ausgeführt hat, lässt ihn als einen Mann erkennen, der eine eigene Gemeinde begründet und mit ihr viel Widerspruch erfahren hat, nicht nur von aussen, sondern auch in der Gemeinde selbst. Zwar spricht er von Menschen, die seiner Lehre gegenüber « den Mund aufsperrten wie (Brustkinder) » und sich ihm gegenüber verhielten « wie ein Kind zärtlich ist am Busen seiner Pfleger » (VII, 21-22). Aber er weiss auch von Kämpfen in der Gemeinde zu reden : « Zorn gehörte denen, die in meinen Bund eintraten, und Mäkeln und Murren gehörte zu den allen, die sich bei mir zusammenfanden, und alle, die mein Brot assen, haben wider mich die Ferse gross gemacht und wider mich Übles geredet mit frevelhafter Lippe. Alle, die sich an meinen Kreis anschlossen, waren störrisch und murrten ringsum... » (V, 23-25). Dieser Gemeinde schafft er die Ordensregel, um ihr Leben in eine strenge Ordnung zu fügen. Er sieht in ihr den heiligen, vom Propheten verheissenen Rest. Der Lehrer spricht davon, dass er Trost empfunden hat « gegenüber dem Volksgepränge und dem Tosen der (König)reiche, als sie sich versammelten (wider meine Ar)me, die du erhobst zu einer geringen Lebenskraft in deinem Volk. Und ein Rest blieb in deinem Erbbesitz, und du läutertest sie zu gründlicher Reinigung von Verschuldung, dass alle ihre Werke in deiner Wahrheit und in deinen Hulderweisungen seien » (VI, 7-9). Er gründet eine Gemeinde, der heilige Rest Israels, angefochten von der Masse des Volkes und seiner Machthaber und ihrer Verbündeten, ein deutlicher Hinweis darauf, in welche politischen Verwickelungen im Bereich des vorderen Orients die Gemeinde hineinverflochten ist; dieser Gemeinde gibt er ihre Ordnung. Sie hat ihre Sendung über Israel hinaus. « Und alle Völker werden deine Wahrheit und alle Nationen deine Herrlichkeit erkennen » (VI, 12). Für Israel aber wird in den Anhängen zur Ordensregel eine Verfassung eines zukünftigen eschatologischen Lebens entworfen. Dafür bewahrt sich die Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit als Kern.

Er selbst aber ist ein angefochtener Mann. « Ich preise dich, Herr, dass dein Auge (schützend gestanden hat) über meiner Seele und du mich errettetest aus dem Eifer der Dolmetscher der Lüge, und aus der Gemeinde derer, die nach Trug trachten, hast du erlöst die Seele des Armen, den sie beabsichtigten fertigzumachen, sein Blut auszugiessen auf den dir geltenden Dienst; nur dass sie nicht gewusst haben, dass bei dir mein Schritt ist. Und sie machten mich zur Geringschätzung und Schmach durch den Mund aller, die nach Täuschung trachten. Aber du, mein Gott, hast geholfen der Seele des Elenden und Armen aus der Hand dessen, der stärker war als er » (II, 31-35). Dieses Stück redet von einem Anschlag auf den Lehrer der Gerechtigkeit, der auf seine Tötung zielte. Dieser Anschlag ist misslungen; der Lehrer spricht von seiner Errettung und nennt sich den Armen und Elenden (5). Er bekennt : « Ja, ein Verworfener bin ich für sie, und sie achten meiner nicht, wenn du dich stark an mir bezeigst, denn sie verstossen mich aus meinem Lande wie einen Vogel aus seinem Nest, und alle meine Freunde und Verwandte haben sich von mir abbringen lassen und halten mich für ein verdorbenes Gerät » (IV, 8-9). Der Lehrer ist also aus dem Lande getrieben worden, und seine bisherigen Freunde haben sich von ihm abgewandt (6), und seine Verwandten haben sich von ihm getrennt. Ist damit hingedeutet auf die endgültige Spaltung der Chasidim, als die die Leute von Qumran und die Pharisäer einmal zusammengehörig waren? Offenbar hat die Verfolgung dazu geführt, dass sich der Lehrer der Gerechtigkeit einige Zeit verbergen musste. Er sagt : « Und du verschlossest das Maul der Löwen, deren Zähne wie ein Schwert und deren Kinnladen wie ein scharfer Wurfspiess waren. Schlangengift sind alle ihre Ränke, um dahinzuraffen, und sie waren zahlreich, aber nicht haben sie wider mich ihr Maul aufgesperrt, denn du, mein Gott, hattest mich verborgen angesichts der Menschenkinder, und dein Gesetz hatte sich... verborgen bis zu der Zeit, da deine Hilfe mir geoffenbart wurde, denn in der Drangsal meiner Seele hast du mich nicht verlassen, und mein Geschrei hast du gehört in den bitteren Erfahrungen meiner Seele. Und du hast Recht verschafft meinem Kummer, hast ausge-

(5) Sollte damit auf den gleichen Vorgang hingewiesen sein, den *1 Q Pešer Habakuk*, V, 10-12. — « ...als der Lehrer der Gerechtigkeit gezüchtigt wurde und sie ihm nicht halfen gegen den Mann der Lüge, der das Gesetz inmitten ihres ganzen Volkes verworfen hatte » — sowie VIII, 8-11 und XI, 4-8, — wo *Habakuk* 2, 15 bezogen wird « auf den gottlosen Priester, der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt hat, um ihn in seinem ungestümen Zorn zu verderben, indem er ihn verraten wollte, und zur Zeit des Ruhetages, nämlich des Versöhnungstages, erschien er prächtig vor ihnen, um sie zu vernichten, und dass sie am Fasttage, dem Sabbath ihrer Ruhe zu Fall kämen » — im Auge haben?

(6) Das *1 Q Pešer Habakuk*, V, 9-12 genannte Haus Absaloms und seine Parteigänger?

rottet durch mein Stöhnen und hast gerettet die Seele des Armen in der Höhle der Löwen » (V, 9-13).

Diese Kämpfe bedeuten ihm Anfechtung auch von innen her. « Die Leuchte meines Angesichts verfinsterte sich zum Dunkel, und meine Würde ward verkehrt zur Schwärze. Aber du, mein Gott, hast eine Weite aufgetan in meinem Herzen, und sie nahmen sie fort zur Bedrängnis und bauten um mich her einen Zaun der Finsternis, und ich ass vom Seufzerbrot, und mein Trank war in Tränen ohne Ende, denn schwach geworden waren vor Ärger meine Augen, und meine Seele stand in bitteren täglichen Erfahrungen, Krankheiten und Kummer umgaben mich, und Schande war auf dem Antlitz, und verwandelt war mir mein Brot zum Streit... » (V, 32-35). Ins körperliche Leid geht die Anfechtung hinein : « alle Grundfesten meines Leibes wurden übel behandelt, und meine Gebeine trennten sich, und meine Schultern zogen sich empor wie ein Schiff im starken Sturm, und mein Herz war bis zur Vernichtung entsetzt, und ein Taumelwind verschlang mich vor dem Verderben ihrer Sünde » (VII, 4-5). Was schon das vorhergehende Bekenntnis der inneren Anfechtung andeutete, wird hier deutlich : sie hängt zusammen mit körperlicher Qual und Misshandlung, aus der längere Krankheit erwächst (7).

Aber inmitten dieser Anfechtungen erfährt der Lehrer der Gerechtigkeit Hilfe. « Ich preise dich, Herr, dass du durch deine Kraft mich gestützt hast und deinen heiligen Geist hast auf mich fallen lassen » — so in unmittelbarer Fortsetzung des letzten Bekenntnisses (VII, 6). « Wunderbar hast du gehandelt am Armen » (V, 15-16), wie Silber ist er im Schmelzofen der Anfachenden geläutert, um es siebenfach zu reinigen (V, 16). Er bekennt : « Du, mein Gott, du lässest umkehren Sturmwind zur Windesstille, und die Seele des Armen hast du in Sicherheit gebracht, (wie ein Hirt aus dem Maul) vom Löwen errettet » (V, 18-19). In seinen Anfechtungen gewinnt er die rettende Erkenntnis, « dass eine Hoffnung besteht für diejenigen, die von Missetat umkehren und Sünde verlassen » (VI, 6), denn zu seinen Anfechtungen gehört der Kummer um die Sünde; « Mühsal blieb nicht vor meinen Augen verborgen dadurch, dass ich erkannte menschliches Streben und die Rückkehr des Menschen (zum Staube und alle seine Wege), die zu Sünde und Kummer über Verschuldung führen, und sie kamen in mein Herz und drangen in meine Gebeine » (XI, 19-21).

Durch alle Anfeindungen und Anfechtungen des Lehrers und ihre Schilderung zieht sich ein leidenschaftlicher Ingrimm gegen seine Gegner; sie sind Hornvipern (V, 27); wie Schlangen zielen

(7) Das dürfte mit der Züchtigung zusammenhängen, von der *1 Q Pešer Habakuk*, V, 10 spricht.

sie nach seinem Leben. Apokalyptische Schauungen von der kriegerischen Vernichtung und ihrem Umkommen im Feuergericht sind ihm nicht fremd.

II

Die Frage, wie dieser Lehrer der Gerechtigkeit geheissen und in welchem Abschnitt der jüdischen Geschichte er gelebt habe, ist nach wie vor offen (8), aber seine Gestalt gewinnt deutliche Umrisse. Es wird ein Mann sichtbar, der um seiner Lehre und der aus ihr erwachsenden Stellungnahme zu den Fragen seiner Zeit willen umkämpft und verfolgt worden ist (9), der eine Ordensgemeinschaft begründet und ihr Regel, Lehre und Ordnung gegeben hat, der möglicherweise der Baumeister der wohl überlegten Anlage der Klostersiedlung vom Qumran gewesen ist (10), ein Mann, der um die Verfallenheit und Schuldhaftigkeit alles Menschseins weiss, zum Künder und Lobsänger der Barmherzigkeit und Gnade des errettenden Gottes wird und auf sie sein Leben begründet. Das bestimmt seine Lehre.

In den *Dankliedern* wird die Gerechtigkeit des Menschen mit der Barmherzigkeit Gottes in unmittelbare Verbindung gebracht. Er bezeugt : « Nur durch deine Güte wird ein Mensch gerecht sein » (XIII, 16-17). Der Mensch ist für ihn « in Sünde von Mutterleib an und bis zum Greisenalter in einer Treuebruchschuld. Und ich, ich habe erkannt, dass der Mensch keine Gerechtigkeit hat noch ein Menschenkind vollkommen wandelt » (IV, 29-31). Diese Erkenntnis führt ihn zur Zuflucht zur Barmherzigkeit Gottes, durch die er aufgerichtet wird; « denn ich stützte mich auf deine Hulderweisungen und die Fülle deiner Barmherzigkeitserweise, denn du sühnst Sünde, um zu reinigen den Menschen von Verschuldung durch deine Gerechtigkeit » (IV, 36-37). Diese Erkenntnis verleiht ihm seine Bedeutung als Lehrer seines Ordens; « deine Gerechtigkeit hat mich hingestellt für deinen Bund, und ich stützte mich

(8) Vergleiche dazu vor allem M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (1958), S. 177-190; 280-295, ferner E. Stauffer, *Jerusalem und Rom* (1957), S. 128-132; Hans Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, II (1958), S. 184-198.

(9) Vergleiche die Diskussion bei Burrows und Bardtke (Anmerkung 8). Sie ist besonders bestimmt worden durch die Frage, ob der Lehrer der Gerechtigkeit gekreuzigt worden sei; vergleiche Stauffer, *opus citatum*, S. 128-132, ferner auch J. M. Allegro, *Die Botschaft vom Toten Meer*, 1957, S. 81-87. Die für die Kreuzigung des Lehrers der Gerechtigkeit vorgebrachten Argumente vermögen nicht zu überzeugen und bleiben Hypothese. Sicher ist zu erheben, dass er Bedrängnis und Verfolgungen ausgesetzt gewesen ist.

(10) Vergleiche dazu besonders Bardtke, *opus citatum*, S. 25-82.

auf deine Wahrheit... und du setztest mich ein als Vater für die Söhne deiner Huld » (VII, 19-20); was die Söhne von ihrem Vater — so bezeichnet sich der Lehrer, wie sich Lehrer in Israel bezeichnen (11), — lernen, ist dies : « nicht kann irgend einer vor deinem Zorn bestehen, doch alle Söhne deiner Wahrheit führest du in die Vergebung ein, die vor dir ist, und reinigest sie von ihren Sünden durch deine grosse Güte und die Fülle deines Erbarmens, um sie für alle Ewigkeiten vor dich hinzustellen » (VII, 29-31). Der Lehrer der Gerechtigkeit weiss darum, dass die Menschen wohl Gerechtigkeit untereinander, aber nicht vor Gott besitzen; « durch Vergebung weiss ich mich erfreut und lass es mich gereuen über frühere Sünde. Und ich erkannte, dass Hoffnung ist durch deine Hulderweisungen und Erwartung durch die Fülle deiner Kraft, denn nicht wird gerecht sein irgend einer in deinem Gericht noch (prüfen) deinen Prozess. Ein Mensch wird vor dem anderen gerecht sein... und ein Geist wird dem anderen überlegen sein, aber deiner Heldenkraft entspricht nichts an Kraft... » (IX, 13-17). Wenn die *Hodajoth* tatsächlich das Meditationsbuch sind, wie Hans Bardtke annimmt und begründet, dann haben diese Aussagen nicht nur Einzelbedeutung, sondern bestimmen das Leben einer Gemeinschaft, « ein typisches Leben vor Gott im Gebet », « eine ständige Übung und Einübung von Wille und Geist in Leben und Lehre » (12).

Das wird bestätigt durch einige Formulierungen, die in der *Ordensregel* in liturgisch-hymnischen Sprüchen zu finden sind. Da heisst es : « Fürwahr, meine eigene Rechtfertigung steht Gott zu, und in seiner Hand liegt mein untadeliger Wandel und meines Herzens Redlichkeit, und durch seine Gerechtigkeit wird meine Sünde ausgetilgt werden » (*Ordensregel*, XI, 2-3). Und an anderer Stelle : « ...komme ich zu Fall durch mein sündiges Fleisch, wird meine Rechtfertigung durch Gottes Gerechtigkeit ewig bestehen... durch sein Erbarmen hat er mich nahegebracht und durch seine Hulderweisungen kommt meine Rechtfertigung. Durch die Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich gerecht gemacht und wird durch die Fülle seiner Güte meine Sünde sühnen und durch seine Gerechtigkeit mich rein machen von menschlicher Unreinheit und von der Sünde der Menschenkinder, Gott zu loben für seine Gerechtigkeit » (*Ordensregel*, XI, 12-15). In allen diesen Stellen ist klar : die Gerechtigkeit, die der Mensch vor Gott besitzt, vermag er sich nicht aus sich selbst zu schaffen und zu erwerben, sondern

(11) Vergleiche W. Grundmann, *Die νήπιοι in der urchristlichen Pränese* in *New Testament Studies*, V (1958/1959), S. 188-205, besonders, S. 196-201.

(12) Hans Bardtke, *Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumran*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 6 (1956/1957), *Gesellschaftswissenschaftliche und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 1, S. 94-104, Zitate S. 103 und 104.

sie wird ihm von Gott aus Güte und Huld, aus Barmherzigkeit und Gnade geschenkt.

Wie verhält sich aber nun dazu die unbestreitbare Tatsache, dass die Ordensgemeinde von Qumran durch den Lehrer der Gerechtigkeit eine Regel bekommen hat, in der eine verschärfte Toraauslegung gegeben und ein gewissenhaftes Halten der Tora gefordert und praktiziert wird? Im Qumran-*Kommentar zu Habakuk* wird die auch bei Paulus mehrfach verwendete Stelle *Habakuk* 2,4 « der Gerechte wird aus Glauben (ämuna) leben » folgendermassen ausgelegt : « Seine Deutung bezieht sich auf alle, die das Gesetz im Hause Juda erfüllen (und) die Gott erretten wird aus dem Hause des Gerichts wegen ihrer Mühsal und ihrer Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit » (*Pešer Habakuk*, VIII, 1-3). Nebeneinander stehen die Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit und die Erfüllung der Tora. Der treue Anschluss an seine Person und ihre Lehre, die Mühsal, die, wahrscheinlich um dieser Treue willen, die Anhänger des Lehrers auf sich nehmen, und die Toraerfüllung schaffen die Rettung. Uns will scheinen : der Lehrer der Gerechtigkeit, der für den in seinem Orden sich sammelnden Rest Israels als eschatologischer Gemeinde den Bund Gottes mit Israel erneuert, greift auf der Kern des alttestamentlichen Bundesgedankens zurück, indem er die Bundesordnung erneuert : Erwählung und Bund sind Gottes Gnadenakt und freier Wille, aber sie verpflichten den Erwählten zum Halten der Bundessatzung, die in der Tora gegeben ist; Gottes Güte macht die abgefallenen und sündigen Menschen in Israel gerecht durch die Erneuerung des Geistes der Wahrheit in ihnen, der den Geist der Lüge, dem sie verfallen sind, überwindet, und auf Grund dessen sind sie verpflichtet, die Tora in ihrer vom Lehrer der Gerechtigkeit ausgelegten und verschärften Form zu halten.

Die auf alttestamentlicher Grundlage beruhende Konzeption von Qumran ist über diesen Kreis hinaus wirksam. In der nach der Zerstörung Jerusalems konzipierten *IV Esra-Apokalypse* steht der Satz : « In Wahrheit, niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt; niemand der Lebenden, der nicht gefehlt. Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dass du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben » (9,35 f). Für den Verfasser steht mit der pharisäischen Lehre fest : « Die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen »; aber er weiss : « Gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heissen » (9,32 f). Von Rabbi Eliezer ben Hyrkanos aus dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts wird überliefert, er habe seinen Schülern den von ihm stets gebrauchten Satz aus *Qohelet* 7,20 eingeprägt : « Kein Mensch auf Erden ist gerecht, sodass er nur das Gute täte und nicht

sündigte », eine Erkenntnis, die er auch auf die Patriarchen ausgedehnt hat (13). Bereits aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert wird von dem Synedrialpräsidenten Rabbi Schemaja überliefert, er habe gelehrt : « Unser Vater Abraham hat diese und die zukünftige Welt nur durch das Verdienst des Glaubens in Besitz genommen, mit welchem er an Jahwe geglaubt hat, wie es heisst : Er glaubte an Jahwe und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an » *Mekhiltha Exodus* 14,14 (40b) (14). Der Zusammenhang im tannaitischen Kommentar zu Exodus, dem der Satz entnommen ist, zeigt, welche Bedeutung in der rabbinischen Theologie der Glaube gehabt hat; in ihm begegnet auch der Verweis auf *Habakuk* 2,4; « dieser Glaube ist es, durch den die Israeliten das Land in Besitz nehmen werden, und in Bezug auf ihn sagt die Schrift : « Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben » (*Habakuk*, 2,4). Diese Schätzung des Glaubens teilt das hellenistische Judentum in vollem Umfange, ja geht vielleicht noch darüber hinaus. Für Philo ist der Glaube die Königin unter den Tugenden (*De Abrahamo*, II, 39). Die rabbinische Theologie unterscheidet Gerechtigkeit auf Grund von Verdienst des Glaubens und des Gesetzes, die nebeneinander stehen (vergleiche *Midrasch der Psalmen* zu 27,13 und 94,17), ohne gegeneinander ausgespielt zu werden. Durch den Glauben gehört man zum Bunde, und in der Erfüllung des Gesetzes erweist man seine Bundeszugehörigkeit. Der gleiche Tatbestand findet sich im *Jakobusbrief*, freilich mit der diesem Schriftstück eigenen Interpretation des Gesetzes auf das Gesetz der Liebe (vergleiche *Jakobus* 2, 8-26).

III

Die erörterten Zusammenhänge, vor allem die Lehre des Lehrers der Gerechtigkeit von Qumran, zwingen dazu, darauf die Aufmerksamkeit zu richten, was Paulus eigentlich meine, wenn er von der « Gerechtigkeit Gottes aus Glauben » redet, die er näher als « Gerechtigkeit ausserhalb des Gesetzes » (Röm. 1, 17; 3,21) bestimmt. Albrecht Oepke hat in einer wichtigen begriffsgeschichtlichen Untersuchung (15) gezeigt, dass « Gerechtigkeit Gottes » eine jüdische Formel ist, die Paulus übernommen hat, die aber von ihm grundlegend umgeprägt worden ist. Abgezweigt von dem Verhalten Gottes in seiner richtenden Strenge ist dieser Ursprung des Begriffs im Judentum in Vergessenheit geraten und, so Albrecht Oepke, mit dem Tun ihres menschlichen Vollstreckers verkoppelt worden;

(13) Vergleiche dazu Schoeps, *opus citatum* in der 3. Anmerkung, S. 210 ff.
(14) Vergleiche Strack-Billerbeck, III, S. 199 ff.
(15) Albrecht Oepke, Δικαιοσύνη θεοῦ *bei Paulus in neuer Beleuchtung*, in *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953), Sp. 257-264.

« Gerechtigkeit Gottes » meint « die menschliche, von Gott anerkannte Gerechtigkeit ». Die Formulierung weist wiederum nach Qumran, denn in den der Qumrantheologie nahestehenden *Testamenten der XII Patriarchen* findet sich wie bei Paulus der Ausdruck δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ (*Testamentum Dan* 6, 10) (16). Paulus nennt diese Gerechtigkeit « meine eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz » und stellt ihr die Gerechtigkeit « durch den Glauben an Christus » gegenüber, die er näher als « Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens » bezeichnet (Phil., 3, 9).

Dass diese « Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens » für Paulus bereits vorchristliche Wirklichkeit ist, wird daran deutlich, dass er Abraham als ihren Vater bezeichnet, und zwar, wie wir bereits sahen, durchaus in Übereinstimmung mit der jüdischen Theologie. Dabei hat Gen., 15, 6 für ihn wie für die Rabbinen die gleiche Bedeutung. Den Glauben Abrahams beschreibt er : Vor dem Gott, der ihm die Verheissung gibt, er sei zum Vater vieler Völker gesetzt, « glaubte er als vor dem, der die Toten ins Leben ruft und das Nichtseiende zum Sein ruft » (*Römer* 4, 17). Paulus greift also mit seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit bewusst auf die alttestamentliche Wirklichkeit zurück. Aber er verbindet nicht, wie die Rabbinen und wie auch der Lehrer der Gerechtigkeit und in näher zu bestimmender Weise auch der *Jakobusbrief*, die Gerechtigkeit aus Glauben mit der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, sondern er stellt sie einander, sich ausschliessend, gegenüber. Das führt ihn zum Beispiel auch zur Änderung des Habakukzitats — vergleiche Röm. 1, 17, Gal. 3, 11 — aus « Der Gerechte wird aus seinem Glauben leben » in « der aus seinem Glauben Gerechte wird leben ».

Was bestimmt diese Wendung? Die erwähnte Stelle aus dem *Philipperbrief*, wo er seine eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz der Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens gegenüberstellt, steht in einem Zusammenhang, in dem Paulus auf die Bedeutung des Damaskusereignisses zu sprechen kommt. Durch dieses Ereignis ist bestimmt, dass er im gleichen Zusammenhang von der « Gerechtigkeit durch Glauben an Christus » sprechen kann. Damaskus hat für Paulus seine Substanz in der Christusbegegnung, die ihm widerfährt und die ihn veranlasst, sich in die Reihe der Auferstehungszeugen als letzten einzureihen (1 Kor. 15, 1-11; 9, 1).

Was Damaskus als Christusbegegnung für Paulus bedeutet, kann man sich klar machen, wenn man auf die beiden Formeln achtet, die er 1. Kor. 12, 3 einander gegenüberstellt. Dort heisst es : « Keiner, der im Geiste Gottes redet, sagt : Fluch ist Jesus, und keiner kann sagen : Herr ist Jesus, ausser im heiligen Geist ».

(16) Vergleiche bei Oepke, *opus citatum*, Sp. 262.

Die Formel « Herr ist Jesus » ist urchristliches Bekenntnis zur Herrschaft Jesu Christi, wahrscheinlich in der Taufe als Proklamation über dem Täufling ausgerufen und als Akklamation von ihm aufgenommen. Gegen die Herrschaft Jesu Christi hatte Paulus gekämpft. Die Formel « Fluch ist Jesus » hat abschwörenden Charakter; sehr wahrscheinlich hat sie Paulus von den die Herrschaft Jesu bekennenden Christen als Abschwörung abverlangt, denn für ihn ist Christus ein Fluch entsprechend dem Satz der Tora : « Verflucht ist jeder, der am Holze hängt » (Gal. 3, 13). Der Skandal, den die junge Christenheit dem Judentum bereitete, bestand darin, dass sie die Herrschaft dessen behauptete und bekannte, den das jüdische Synedrium mit Unterstützung der römischen Macht am Kreuz, dem Galgen der alten Welt, hatte aufhängen lassen. Ein Gekreuzigter — der Messias, mit dem Kyriosprädikat der griechischen Bibel belegt (17), das ist für einen Mann wie Paulus unerträglich, « den Juden ein Skandal » (1. Kor. 1, 23), nach dem Gesetz ein Fluch. Was Paulus in Damaskus widerfährt, ist sein Überwundenwerden von der Fluchformel zu der Bekenntnisaussage « Herr ist Jesus », indem er die Herrschaft Jesu an sich selbst erfährt. Das ändert nichts daran, dass der gekreuzigte Christus ein Verfluchter ist, aber er ist es nicht mehr um seiner selbst willen, sondern « für uns » (Gal. 3, 13).

Was löst nun diese Christusbegegnung von Damaskus, die ihn von dem « Fluch ist Jesus » zu dem « Herr ist Jesus » überwindet und ihn erkennen lässt « Fluch für uns », in Paulus aus? Paulus lässt keinen Zweifel darüber, dass er nicht als ein am Gesetz Gescheiterter dem Herrn Jesus vor Damaskus begegnet ist. Im *Philipperbrief* betont er, als er seine jüdischen Vorzüge aufzählt : « dem Gesetz nach ein Pharisäer, dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz begründet ist, ohne Tadel » (Phil. 3, 6). Ähnlich heisst es im *Galaterbrief* : « Ihr habt von meinem einstigen Wandel im Judentum gehört, dass ich im Übermass die Gemeinde Gottes verfolgt und sie zerstört habe, und ich habe Fortschritte im Judentum gemacht über viele meiner Altersgenossen in meinem Geschlecht hinaus, da ich im Übermass ein Eiferer um die väterlichen Überlieferungen

(17) Die urchristliche Bekenntnisformulierung : « Gott der Vater und der Herr Jesus Christus » hat sich entfaltet aus der Septuaginta-Formel Gott der Herr (θεὸς ὁ κύριος) und sagt : wer Jesus zum Herrn hat, hat Gott zum Vater. Die Übertragung von Joel 3, 5 auf Jesus — vergleiche *Apostelgeschichte* 2, 21 und *Röm.* 10, 13 — führt zur Bezeichnung der Christengemeinde als « die den Namen des Herrn Anrufenden », vergleiche dazu *Apostelgeschichte* 9, 14.21; 22, 16 sowie 1. Kor. 1, 2. Ich hoffe, den mannigfachen Spuren dieser Bezeichnung in der Gestaltung urchristlicher Erzählungen an anderer Stelle nachgeben zu können; verwiesen sei auf *Apostelgeschichte* 2-4 sowie auf Markus 4, 35-5, 43, vergleiche dazu GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, S. 102.

war » (Gal. 1, 13 f). Daran wird deutlich : Paulus ist einer jener Juden, die sich im Blick auf ihre Gesetzestreue keinen Vorwurf machen können, « der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz besteht, ohne Tadel »; er steht an der Spitze seiner Zeitgenossen, was seine jüdische Zuverlässigkeit anlangt; der Beweis dafür ist seine Verfolgung der christlichen Gemeinde; sie ist ein Stück seiner Gesetzeserfüllung, denn das Gesetz gebietet die Ausrottung der Abtrünnigen, und die Behauptung, der gekreuzigte Jesus sei der verheissene Messias, ist Beleidigung und Verhöhnung der jüdischen Hoffnung; die Verfolgung der Gemeinde ist Erweis seines Eifers um die väterlichen Überlieferungen und dokumentiert seinen Fortschritt im Judentum. Gerade dieses entscheidende Beweisstück enthüllt ihm die Erscheinung des Herrn vor Damaskus als seine Feindschaft wider den Herrn und die Gemeinde Gottes. Sein grösster Eifer ist seine tiefste Sünde, seine Gesetzeserfüllung ist seine Feindschaft wider Gott. Vor diese Situation sieht sich Paulus vor Damaskus gestellt, und sie stellt ihn vor die Frage : Jesus Christus oder das Gesetz. Aus dieser seiner Existenz erwächst der Satz : « das Ende des Gesetzes ist nämlich Christus zur Gerechtigkeit für einen jeden Glaubenden » (Röm. 10, 4). Welche denkmöglichen Voraussetzungen dieser Satz immer in jüdischer Theologie gehabt haben mag (18), entscheidend für seine Formulierung bei Paulus ist diese Situation vor Damaskus. Dass Christus des Gesetzes Ende ist, heisst nicht nur, dass er die Gültigkeit des Gesetzes beendet, sondern heisst vor allem, dass Er an die Stelle des Gesetzes tritt; wo für den pharisäischen Juden Saulus-Paulus das Gesetz stand, steht für den Christen Paulus Christus. Darum tritt nun als unabweisbare Folge der aus dem Gesetz kommenden Gerechtigkeit die aus dem Glauben an Christus kommende Gerechtigkeit gegenüber.

Damit sind wir an einer entscheidenden Stelle unserer Besinnung angekommen. Paulus schreibt im *1. Korintherbrief* den Korinthern : « Aus Gott aber seid Ihr in Jesus Christus, der gemacht wurde uns als Weisheit von Gott, und als Gerechtigkeit und als Heiligung und als Erlösung, damit, wie geschrieben steht, wer sich rühmen will, der rühme sich im Herrn » (1. Kor. 1,30-31). Hier wird sehr deutlich gesagt : die Gerechtigkeit, die von Gott kommt, ist Jesus Christus, und der Mensch gewinnt sie, indem er von Gott in Jesus Christus hineinversetzt wird. Wir achten zuerst auf die Aussage : « Christus ist uns von Gott gemacht zur Gerechtigkeit ». Ich halte es für erwägenswert, dass Paulus während seines Aufenthaltes in Damaskus mit Nachkommen jener Leute von Qumran in Verbindung gekommen ist, die nach der Schrift « *Die Gemeinde des neuen Bundes von Damaskus* » um die Jahrhundertwende vom

(18) Vergleiche Schoeps, *opus citatum* in der 3. Anmerkung, S. 177-183.

ersten vor- zum ersten nachchristlichen Jahrhundert in Damaskus ihre Zuflucht gefunden hatte (19); von ihnen hätte er Anregungen auf seine Fragen nach der Gerechtigkeit finden können, nachdem ihm seine tadelfreie Gesetzesgerechtigkeit als Feindschaft wider Gott enthüllt war. Aber — und das ist nun das Neue : Paulus bezieht die Gerechtigkeit Gottes, die sein Gnadengeschenk an den Glaubenden ist, auf Jesus Christus, der ihn vor Damaskus überwunden hat und sein Herr geworden ist; von ihm bekennt er : « Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe aber nicht mehr als Ich, es lebt aber Christus in mir; was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat » (*Galater* 2, 19-20). Gerechtigkeit Gottes ist die Gabe Gottes, die in der Personalgemeinschaft mit Jesus Christus dem Menschen dargereicht wird. Daraus wird deutlich : die Eigenart des christlichen Glaubens liegt nicht originalen, religionsgeschichtlich ausserhalb seiner nicht nachweisbaren Gedanken und Ideen, auch nicht in einem neuen theologischen System; dazu lassen sich ausserhalb des christlichen Glaubens Ansätze und Möglichkeiten finden. Die Eigenart des christlichen Glaubens liegt in einer Person, sie liegt in Jesus Christus. Was den christlichen Glauben von der reichen und mannigfaltigen Religionswelt der Antike unterscheidet und ihm seine sie überwindende Kraft gegeben hat, ist Jesus Christus. Darum wird von Paulus die gesamte religiöse Begriffswelt, soweit er sie verwendet, jüdischer und hellenistischer Herkunft, streng auf Jesus Christus und seine Herrschaft bezogen und bekommt von ihm her ihren christlichen Inhalt. Gedanken und Begriffe, die ausserhalb seiner bereit liegen, werden gewissermassen auf Christus getauft.

Nun sind in den von uns verwendeten paulinischen Sätzen einige Wendungen enthalten, die von der gewonnenen Position her an ihren richtigen Ort gerückt werden müssen. Zuerst : Damaskus ist für Paulus eine ihm zuteil gewordene Erscheinung des Auferstandenen, die ihn zum Apostel macht. « Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht den Herrn gesehen? » (1. Kor. 9, 1) fragt er seine Gegner. Darum reiht er sich den Auferstehungszeugen ein, als letzten zwar, als geringsten unter den Aposteln, der um seiner Verfolgung der Gemeinde willen nicht würdig ist, Apostel zu heissen (1. Kor. 15, 3-9). Aber die Erscheinung des Auferstandenen vor ihm ist Ausdruck der Gnade und macht ihn zu einer « Gestalt

(19) Ist Damaskus Zufluchtsstätte von Leuten gewesen, die in Palästina verfolgt worden sind, dann dürfte sich von da her das unvermittelte Auftauchen von aus Jerusalem entflohenen Gemeindegliedern der Stephanusgruppe in Damaskus und der Weg des Paulus dorthin in *Apostelgeschichte* 9 erklären.

der Gnade ». « Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist an mir nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe mehr als sie alle gearbeitet, nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir zusammen » (1. Kor. 15, 10). Von dieser Gnade Gottes lebt er; er hört, als er um Beseitigung des ihn immer erneut zu Boden werfenden Pfahls in seinem Fleisch bittet, die Stimme des Herrn : « Lass dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung » (2. Kor. 12, 9). Die Gnade bestimmt seine Existenz als eine wirksame und tragende Kraft, die Übermacht der Gnade ist der Inhalt seines theologischen Denkens geworden; sie begegnet ihm in der « Gestalt der Gnade », in Jesus Christus (20). Die Gnade schliesst das Rühmen aus, das seine Existenz im Gesetz bestimmt hatte und das er an seinen Zeitgenossen unter dem Gesetz wahrnimmt; indem er sich seiner Gesetzeserfüllung rühmt, rühmt sich der Mensch seiner selbst und seiner Leistung (21); an die Stelle dieses Rühmens tritt der Ruhm, der im Herrn seine Grundlage hat (1. Kor. 1, 31).

Wenn Paulus sich der Reihe der Auferstehungszeugen einreiht und mit den anderen Aposteln zusammen sich Apostel nennt, so ordnet er sich damit der Geschichte des Christus ein. Zugleich aber betont er seine Unabhängigkeit von menschlicher Berufung und Unterweisung und seine Unmittelbarkeit zu dem Herrn Christus. Er nennt sich Apostel « nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat » (Gal. 1, 1). Er betont : « Ich lasse euch wissen, Brüder, das Evangelium, das von mir verkündet wird, ist nicht nach Menschenart, denn ich habe es auch nicht von einem Menschen übernommen noch bin ich darin unterwiesen worden, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi » (Gal. 1, 11 f). Die aus seiner Unmittelbarkeit zu Christus kommende Unabhängigkeit seines Apostolates wirkt sich in seiner Botschaft aus. Paulus ist sich ihrer Besonderheit gegenüber der urapostolischen Bezeugung des Christusereignisses bewusst. Sie besteht darin : er durchdenkt grundsätzlich die mit Kreuzigung und Auferweckung Jesu gegebene Situation; er begreift sie als den verborgen wirksamen Anbruch des kommenden Äon; darum setzt er Jesus Christus als den zweiten Adam zum ersten Adam in Beziehung und macht damit deutlich : mit der Kreuzigung und Auferstehung

(20) Vergleiche dazu W. GRUNDMANN, *Die Übermacht der Gnade, eine Studie zur Theologie des Paulus;* in *Novum Testamentum*, II (1957), S. 50-72; OTTO GLOMBITZA, *Gnade, das entscheidende Wort, Erwägungen zu 1. Kor. XV, 1-11, eine exegetische Studie*, II (1958), S. 281-290.

(21) Vergleiche R. BULTMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, S. 646-654; *Theologie des Neuen Testament* (1948), S. 275-280.

Jesu ist die entscheidende, die Menschheit in ihrer Gänze angehende Wende in der Menschheitsgeschichte erfolgt, zu der unter der Herrschaft Jesu Christi die Menschen in Beziehung gesetzt werden. Dieses grundsätzliche Durchdenken der postmessianischen Situation und ihres universalen Charakters gibt seiner Evangeliumsverkündigung, seiner Missionstätigkeit und seinem theologischen Denken eine in der Geschichte der Christenheit einmalige und besondere Stellung, die er selbst als Offenbarung Jesu Christi begreift, sodass er sich gegenüber den Uraposteln in ihrem von ihm unbestrittenen Zeugenamt als Offenbarungsträger weiss.

Zu dieser Äonenwende gehört es, dass das Gesetz seine Gültigkeit verloren hat und Christus an seine Stelle getreten ist, sodass es Gerechtigkeit vor Gott nicht aus den Werken, die das Gesetz fordert, sondern allein aus dem Glauben an Jesus Christus gibt. Dieser Glaube antwortet dem Ruf Jesu Christi. Der Apostel Paulus bezeichnet sich als « berufener Apostel » (Röm. 1, 1); er sagt im grossen Selbstzeugnis des *Galaterbriefes :* « Als es ihm gefiel, der mich vom Leib meiner Mutter ab ausgesondert hatte und mich durch seine Gnade berief, seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich seine Botschaft unter den Völkern proklamiere, da besprach ich mich nicht sofort mit Fleisch und Blut » (Gal. 1, 15-16). Er hört auf den ihn treffenden Ruf und gehorcht ihm; das ist der « Gehorsam des Glaubens », zu dem er « Gnade und Apostelamt unter allen Völkern für seinen Namen » (Röm. 1, 5) empfangen hat. Glaube ist also nicht eine allgemeine Gläubigkeit, nicht ein Werk und Verdienst neben anderen Werken und Verdiensten, wie in der jüdischen Theologie, ein Werk und Verdienst, dessen besonderer Charakter neben anderen durchaus betont werden kann, sondern Glaube ist jetzt klar bezogen auf den durch Jesus Christus den Menschen rufenden Gott und ist Antwort auf diesen Ruf; dieser Ruf ruft das Nichtseiende ins Sein, ist also das Schöpferwort Gottes, ruft die Toten ins Leben, ist also das Auferweckungswort Gottes, und spricht die Sünder gerecht, ist also das Rechtfertigungswort Gottes (Röm. 4, 17.21.25) (22); diesem Ruf antwortet der Glaube, und darum ist der Mensch vor Gott gerecht auf Grund von Glauben.

Die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben ohne Werke des Gesetzes (Röm. 3, 28) hat in Kreuz und Auferweckung Jesu ihren Grund. Paulus übernimmt den wahrscheinlich urchristlich vor ihm formulierten Satz : « Er ist um unserer Übertretungen willen dahingegeben und um unserer Gerechtsprechung willen aufer-

(22) Vergleiche auch 2. Kor. 4, 6 mit seinem unverkennbaren Bezug auf Damaskus, wo Schöpfungswort und Rechtfertigungswort in unmittelbaren Zusammenhang gebracht sind.

weckt » (Röm. 4, 25). Im Kreuz Jesu Christi ist die Sünde der Menschen verurteilt und der sündige Mensch gerichtet; da das Gesetz die Sünde aufdeckt und verurteilt (vergleiche Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 13 und andere), ist Verurteilung der Sünde und Gericht über den Sünder der Fluch des Gesetzes; Paulus sagt : « Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er ein Fluch für uns wurde » (Gal. 3, 13). In dem an der Menschen Stelle getretenen Christus ist ein für alle Male die Sünde verurteilt und sind die Sünder gerichtet (Röm. 3, 25-26); indem der Gekreuzigte aber auferweckt und zum Herrn geworden ist, eröffnet er den Menschen, für die er das Gericht übernommen hat, die Freiheit des neuen Seins für Gott. Christus glauben heisst für Paulus : Er hat mir meine Sünden abgenommen und hat sich für mich richten lassen, sodass ich unter seiner Herrschaft ein neues Leben lebe, frei vom Gesetz, das mich verurteilt, frei von der Sünde, die mich beherrscht, frei vom Tode, dem ich unterworfen bin. Denn dem Menschen, der aufschreit : « Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem solchem Tode verfallenen Leib ! », antwortet Paulus : « Das Gesetz des Geistes, das Leben in Jesus Christus ist, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes » (Röm. 7, 24; 8, 2).

Der Ruf Gottes in Jesus Christus stellt den Menschen in ein neues Sein, das Paulus mit dem ihm eigenen Wort « in Christus » ausdrückt. Wir hatten von Paulus gehört : « Aus Gott seid ihr in Christus, der uns gemacht ist von Gott zur Gerechtigkeit... ». In Christus, das ist der kommende Äon, der den bestehenden Äon ablöst und unter ihm verborgen wirksam gegenwärtig ist seit der Auferweckung Jesu Christi. Will man sich anschaulich machen, was Paulus unter dem « in Christus » versteht, so empfiehlt es sich, an einen Begriff anzuknüpfen, der der Physik entstammt, an den Begriff des Kraftfeldes, zum Beispiel des elektromagnetischen Feldes. G. R. Heyer hat ihn auf das Gebiet der Psyche übertragen und festgestellt, dass die Psyche, wie die Aussenwelt, als ein Kraftfeld organisiert ist (23). In Christus sein, das heisst : im Kraftfeld Jesu Christi sein. In diesem Kraftfeld ordnet sich Jesus Christus die, die in es hineingeraten, leibhaftig zu, indem er als das Haupt des Leibes sie zu Gliedern an diesem seinem Leibe sich zuordnet (vergleiche 1. Kor. 12, 4-31; Röm. 12, 4-8). Das « in Christus sein » und das Wort vom Leibe Christi gehören zusammen und haben in der Aussage « Christus der zweite Adam » ihren Grund (24). Sie

(23) G. R. Heyer, *Vom Kraftfeld der Seele. Zwei Abhandlungen zur Tiefenpsychologie* (1949).

(24) Vergleiche Albrecht Oepke, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, S. 534-539.

bestimmen das Sein der aus dem Glauben Gerechtfertigten als Sein in Christus. Die unsichtbare Kraft dieses Kraftfeldes aber ist der Heilige Geist. Wir hatten gehört : « niemand kann sagen : Herr ist Jesus, ausser im Heiligen Geist ». Dass der aus Gnade Gerechtfertigte den Heiligen Geist erhält, weiss man auch in Qumran. Vom Geist der Lüge und des Irrtums befreit bekommt der Ordensangehörige von Qumran den Geist der Wahrheit, den Heiligen Geist. Die Zeugnisse dafür in *Ordensregel* und *Hodajoth* sind zahlreich. Die Meinung, die Gabe des Heiligen Geistes sei in der jüdischen Theologie eschatologische Verheissung und erst die Christenheit wisse seit Pfingsten um den Empfang des Heiligen Geistes, ist in dieser Form nicht aufrecht zu erhalten. Mindestens die Gemeinde von Qumran, die sich als den eschatologischen heiligen Rest Israels verstanden hat, weiss sich mit dem Heiligen Geist Gottes begabt. Deshalb gibt es in ihr Prophetie. Die Besonderheit des Paulus liegt erneut an der Stelle, die wir schon fixierten : sie liegt im Bezug nun des Heiligen Geistes auf die Person Jesu Christi. Für Paulus ist der Heilige Geist der « Christus in uns » als die das menschliche Personleben bestimmende Erscheinung. « Nun lebe nicht mehr ich als Ich, sondern Christus lebt in mir » (Gal. 2, 20). Was hier persönliches Bekenntnis ist, wird im *Römerbrief* 8, 9-11 grundsätzlich gesagt : dort werden durcheinander ersetzt und dementsprechend interpretiert : Geist Gottes, Geist Christi, Christus in uns, Geist dessen der Jesus von den Toten auferweckt, sein in uns wohnhafter Geist. Das heisst : der heilige Geist ist für Paulus der erhöhte Herr; « der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit » (2. Kor. 3, 17).

Die Frage, die nun vor uns steht, lautet : Wenn der Ruf Gottes den Menschen in das « Sein in Christus » versetzt, ihn in das Kraftfeld Jesu Christi bringt, wie geschieht das und was geschieht da? Paulus sagt : durch die Taufe, die die Einverleibung des Menschen in Christus einleitet, indem sie in Christus in das Mit-Christus hineinstellt. Das Für-mich-Christi in Tod und Auferstehung wird mein Mit-Christus, das sich in meinem In-Christus-Sein ebenso wie in dem Christus-in-mir realisiert. Indem der Christ sich taufen lässt, anerkennt er seine Verurteilung im Kreuz Jesu Christi und stirbt den vom Gesetz für den Sünder geforderten Tod und stirbt dabei zugleich dem Gesetz, da das Gesetz über den Gestorbenen nicht mehr herrscht (Röm. 7, 1-6); so kann Paulus sagen : « Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, um Gott zu leben. Ich bin mit Christus gekreuzigt » (Gal., 2, 19). Wer sich taufen lässt, ist mit Christus gestorben und er ist zugleich mit ihm auferstanden, zusammengewachsen mit ihm (Röm. 6, 3-11). Wenn Paulus sagt : « Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung » (2. Kor. 5, 17) und dabei mit dem Wort von der neuen Schöpfung einen

Begriff jüdischer Proselytentheologie aufnimmt (25), so ist er wiederum auf das Christusgeschehen bezogen. Die neue Schöpfung wird wirklich in « Christus mit ihm ». Zu einer neuen Existenz ist der mit Christus gestorbene Mensch mit ihm auferstanden (26). Diese neue Existenz, ein Leben, das frei von der Sünde ist für Gott (Röm. 6, 11 ff), ist, da sie dem kommenden Äon zugehört und mit ihm unter dem alten verborgen ist, ein Mitleiden mit Christus; das Mitverherrlichtwerden mit ihm steht aus und hat im Mitleiden seine Voraussetzung (Röm. 8, 17 *b*); es verwirklicht sich in der Parusie des Christus, in der ER mit den Seinen heraustritt aus der Verborgenheit (vergleiche *Kolosser* 3, 1-4). Der Christus teilt mit den Seinen den Sohnesnamen; sie sind durch ihn Söhne Gottes (Röm. 8, 14 f) und sie werden mit ihm Miterben sein (Röm. 8, 17). Das heisst : die neue Existenz der Glaubenden verwirklicht sich als Existenz mit Christus, denn Gott hat sie bestimmt, « Mitgestaltete des Bildes seines Sohnes zu werden, auf dass er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern »; dazu sind sie gerufen und gerechtgesprochen (Röm. 8, 29, auch Phil. 3, 21). Die Rechtfertigung leitet also einen Prozess ein, der sich im Mitgestaltetwerden mit Christus zu seinem Bilde vollzieht und in der gemeinsamen Verherrlichung sich vollendet (vergleiche auch 2. Kor. 3, 18). Diese Verherrlichung kann Paulus schlicht als das ewige « mit Christus sein » bezeichnen (vergleiche Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 17).

Die Wahl des Begriffes σὺν Χριστῷ gibt zu denken. Während das Alte Testament für theologisch gewichtige Aussagen in den griechischen Übersetzungen μετὰ cum Genitivo wählt, benutzt Paulus σύν cum Dativo. Das dürfte dadurch bedingt sein, dass er das « mit Christus » in einer Reihe von Verben, die mit συν- zusammengesetzt sind, entfaltet. Die griechische Sprache kennt derartige Verben. Wenn die Wahl von den es entfaltenden Verben her bestimmt wird, so wird das σὺν Χριστῷ als die neue Existenzform des Glaubenden begriffen, die sich in einem Vorgang vollzieht, der sich in den mit συν- zusammengesetzten Verben, Adjektiven und Substantiven ausdrückt. Diese Existenzform ist eine solche der Gemeinschaft mit Christus, in die der Mensch versetzt wird und die seinen irdischen Tod überdauert; der in den Verben und Adjektiven und Substantiven zum Ausdruck kommende Geschehensvoll-

(25) Vergleiche K. H. Rengstorf, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, S. 664-666; Strack-Billerbeck, III, S. 340 f.; ferner E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, in *Studia Theologica*, IV (1950), S. 44-85.

(26) Vergleiche E. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ, in *Festgabe für Adolf Deissmann* (1927), S. 218-257; ferner J. Dupont, Σὺν Χριστῷ, *L'union avec le Christ suivant Saint-Paul*, I (1952). Ich hoffe, in meinem Aufsatz Σύν im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* diesen Fragen näher nachgehen zu können.

zug besteht darin, dass der Mensch in dieser Gemeinschaft mit Christus in das Christusgeschehen hineingenommen wird.

Darin aber vollzieht sich ein religionsgeschichtlich besonderer Vorgang; er hat in der Treue der Qumranleute zum Lehrer der Gerechtigkeit und in der Schicksalgleichheit zwischen Mysteriengottheit und Mysten im Hellenismus schattenhafte Analogien, aber überschreitet sie weit. Das wird daran deutlich, wie sich der antike Mensch die Frage des Todes beantwortete. Die allgemeine Anschauung des antiken Menschen hält den Tod für den Eingang in den Hades, der als ein Reich der Schatten vorgestellt wird, und sieht das Dasein nach dem Tode als ein wenig begehrenswertes Schattendasein an. Griechen und Israeliten stimmen darin durchaus überein (vergleiche *Jesaias* 14, 9; Ps. 6, 6). Die philosophische Religion Griechenlands entfaltet den Gedanken der unsterblichen Seele, kommt auf seiner Grundlage zur Überzeugung des geringeren Wertes des irdisch-leiblichen Daseins und kann im Leibe geradezu das Gefängnis der Seele sehen. Diese aus der Orphik erwachsende Anschauung lässt Plato durch Sokrates entfalten vor allem im *Phaidon*, dem Abschiedsgespräch des vor seinem Tod stehenden Sokrates mit seinen Schülern. Die vorderorientalischen Vegetationskulte bringen auf der Grundlage des naturhaften Werdens und Vergehens die Vorstellung der sterbenden und auferstehenden Götter hervor, an deren Schicksal ihre Mysten teilbekommen. Die persische Religion, die durch Zarathustra zu einer Geschichtsreligion wird, spricht von einer Auferstehung der Kämpfer im Heere des Lichts und dem der Finsternis zum Endkampf zwischen diesen beiden Mächten. Die persische Vorstellung hat auf Israel eingewirkt, das vor allem in den pharisäischen Kreisen den Glauben an die Auferstehung der Gerechten oder auch der Toten fasst (*Jesaias* 26, 19, einer der ältesten Belege). Die Rezipierung des Auferstehungsglaubens kann an eine alttestamentliche Vorstellung anknüpfen, die aus den Voraussetzungen des alttestamentlichen Gottesglaubens selbst erwachsen ist : die Entrückung zu Jahwe, wie sie von Henoch (Gen. 5, 24) und Elia (2. Kön. 2, 11) berichtet wird und in der altjüdischen Theologie auch auf Abraham, Mose und andere ausgedehnt wird. Sie hat ihren deutlichsten Ausdruck im 16. *Psalm* gefunden, der in der *Apostelgeschichte* 2, 25-31 und 13, 35 auf die Auferweckung Jesu bezogen wird. Der Dichter dieses Psalms gewinnt die Überzeugung : die Lebensgemeinschaft mit Gott, die das Glück seines Lebens ist, kann auch durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden. Was hier ausgesagt wird und auch Ps. 73, 23-26 begegnet, ist der Durchbruch der Einsicht, dass Gott den nicht im Tode lässt, den er sich erwählt und verbindet. An diese Schau knüpft das Neue Testament an; freilich nicht in der Form der Entrückung vor dem Tode, sondern in der des Durch-

gangs durch den Tod und der Auferweckung aus ihm auf der Grundlage der Gemeinschaft mit Gott. Für Paulus ist Sünde Entzweiung mit Gott und damit Vereinsamung des Menschen; Sünde zerstört auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander, da sie sowohl ἀσέβεια wie ἀδικία (Röm. 1, 18) ist; die Vereinsamung des Menschen vollendet sich im Tode, wie die Wahl des Begriffs ἐκδημεῖν in 2. Kor. 5, 6-9 zeigt; ausserhalb der Gemeinschaft (δημ-Volk) sein, die durch den Leib hergestellt wird. Die Versöhnung mit Gott durch den Christus schafft neue Gemeinschaft; die ihr folgende Liebe im menschlichen Zusammenleben stellt sie auch unter Menschen wieder her. Beides, Versöhnung mit Gott und Liebe zu den Menschen, geschieht *in* Christus und verwirklicht sich *mit* ihm. Nicht auf eine unsterbliche Seele und nicht auf eine von naturhaften Kategorien oder geschichtsspekulativer Apokalyptik her bestimmte Vorstellung einer irgendwie gearteten Auferstehung, sondern auf die Gemeinschaft, die Gott dem Menschen mit Jesus Christus gibt, gründet Paulus die den Tod überdauernde neue Existenz des Glaubenden. Was er von der Auferstehung sagt, ist von dieser Mitte aus bestimmt und ausgerichtet, wie an 1 Kor. 15 deutlich wird.

An dieser Stelle, an der sich, wie Röm. 8, 29.30 zeigt, die Rechtfertigung aus dem Glauben vollendet, wird endgültig deutlich: die Besonderheit dieses Glaubens ist nicht begrifflich, systematisch oder ideengeschichtlich auszudrücken, sondern sie ist die Persongemeinschaft mit Jesus Christus, den Paulus als den Anfänger der neuen eschatologischen Menschheit, den zweiten Adam versteht. Zu ihrer Darstellung kann Paulus ebenso Motive jüdischer Theologie wie hellenistischer Mysterienfrömmigkeit entlehnen. Entscheidend ist diese personale Gemeinschaft. Deshalb rechtfertigt der Glaube, weil er dem Ruf Gottes zu Jesus Christus antwortet, der in die Gemeinschaft mit ihm hineinruft. Diese Gemeinschaft aber mit Christus ist die Gerechtigkeit des Glaubenden.

IV

Wir fassen zusammen:

1. Der Lehrer der Gerechtigkeit und Paulus gehen jeder von einer persönlichen Erfahrung aus. In beiden Fällen geht es in dieser Erfahrung um Gottes Gericht und Gnade.

2. Der Lehrer der Gerechtigkeit beschreibt in aus alttestamentlichen Reminiszensen gesättigten Aussagen seine Erfahrung der an Gottes richtendem Spruch erkennbar werdenden Schuld und erfährt, dass ihm Gott eine Rechtschaffenheit schenkt, die aus seiner Gerechtigkeit kommt und durch die er vor Gott bestehen kann. Sie verpflichtet ihn zur gehorsamen Treue gegenüber der Tora

Gottes. Ist die ihm geschenkte Gerechtigkeit die Erneuerung der durch Schuld zerbrochenen Bundesgemeinschaft, so führt sie zum Halten der Bundessatzung in peinlicher und strenger Form.

3. Die Lehre des Lehrers der Gerechtigkeit hat ausserhalb von Qumran nur einen geringen Nachhall gefunden; aus alttestamentlicher Grundlage erwachsend ist sie ein « Extremfall des ernsten Judentums » (27).

4. Paulus weiss um eine Gerechtigkeit aus Glauben bereits in vorchristlicher Zeit und stellt sie an Abraham dar; sie ist für ihn seit Damaskus als einzige Möglichkeit einer Gerechtigkeit des Menschen vor Gott gegeben und wird ihm in der Gemeinschaft mit Christus zugeeignet. Da Paulus in seiner tadelsfreien und eifrigen Erfüllung des Gesetzes an Jesus Christus und damit an Gott schuldig wird, entfällt für ihn die in Qumran gegebene Möglichkeit einer Verbindung von Gnadengerechtigkeit und Gesetzeserfüllung. An die Stelle des Gesetzes tritt Christus. An die Stelle der Gesetzesforderung und ihrer Erfüllung tritt in Christus das Mit-Christus sein, in dem sich die Rechtfertigung als Teilhabe am Christusgeschehen entfaltet, die sich in der Liebe verwirklicht.

5. Ist im Kreuz Christi die Sünde verurteilt und das Gesetz an sein Ende gekommen, so ist in seiner Auferweckung das neue Leben eröffnet. In dem « Christus an unserer Statt und für uns » hat die Rechtfertigung des Glaubens ihren Grund. Glaube ist nicht menschliche Gläubigkeit, sondern Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes in Christus an den Menschen. Dieser Ruf versetzt den Menschen in Christus und stellt ihn in ein Leben mit Christus.

6. Die Besonderheit des Paulus liegt nicht in besonderen Begriffen und Gedanken, auch nicht in ihrer neuen Anordnung in einem neuen theologischen System, sondern in ihrer strengen Bezogenheit auf den Christus Jesus, dem Paulus begegnet ist und der fortan sein Leben in Zeit und Ewigkeit bestimmt. Paulus kennt in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus den verheissenen Messias, der in Qumran erwartet wird, aber unbekannt geblieben ist.

WALTER GRUNDMANN.

(27) So BRAUN, *opus citatum* in der 2. Anmerkung, S. 14.

NOTES

A TALMUDIC REFERENCE TO THE QUMRAN SECT?

One of the relatively few matters connected with the Qumran literature that has commanded fairly general agreement is the identity of the *doreshe ḥalaqoth* or "Seekers after Smooth Things" (the phrase clearly derives from *Isaiah* 30, 10: "Speak unto us smooth things, prophesy deceits") who are mentioned explicitly or implicitly in certain of the documents. In the fragmentary *Pesher* on *Nahum* (1) we are informed that it was through the counsel of the *doreshe ḥalaqoth* that "...ros, king of Greece, attempted to enter Jerusalem", and later on in the same fragment that (in retribution apparently for this) death came to the *doreshe ḥalaqoth* (if the reconstruction at this point is correct). We presumably have a reference to the same body in the *Damascus Document* (I, 13), in which we are told that the backsliders who turned away from the paths of righteousness and removed the landmark of their ancestors "searched after smooth things and chose deceits" (2), justified the wicked and condemned the just, caused others to transgress and persecuted the righteous with the sword.

The author of the *Thanksgiving Psalms* (II, 15) perhaps referring to this same specific occasion, tells how he was a spirit of envy over against the seekers after smooth things (the reading at this point is virtually certain), all the men of deceit storming against him; and later (II, 32) he thanks God Who saved him "from the envy of the champions of falsehood and from the company of the seekers after smooth things". (There are also oblique references in IV, 7.10-11 etc.)

The term and the manner in which it was used seem to apply to the Pharisees and to no other faction in the Jewish people at

(1) Published by Allegro, *Journal of Biblical Literature*, lxxv, 1956, pp. 89-95.

(2) Compare *Isaiah* 30, 10, quoted above.

about the beginning of the Christian era (3). Moreover, if, as is believed, the "...ros" mentioned in the *Pesher* on *Nahum* is to be identified with Demetrius III Eucerus of Syria, who invaded Palestine in or about 88 before the Christian era at the invitation of those of Alexander Janaeus' disgruntled subjects who adhered to the Pharisee faction (4), the identification becomes certain (5).

The interpretation of the term *doreshe ḥalaqoth* as "seekers after smooth things" is not however quite correct. In late Hebrew, DRŠ meant not to seek but to enquire, or study: *Beth ha-Midrash* is the House of Study, *midrash* is an interpretation. Hence *doreshe ḥalaqoth* is properly, not "seekers after smooth things", but rather "makers of smooth interpretations". This obviously characterises the Pharisees exactly in the eyes of those who were stricter in their religious observances. For it is a commonplace that sectaries assail those nearest to them with more zeal sometimes than those who are a good deal more remote. The standard of religious practice *(halakhah)* of the Qumran sectaries as we know it was in fact more severe and exacting than that of normative Pharisaic Judaism— in the observance of the Sabbath, in marriage regulations, dietary laws and so on (6). Pharisaism with all its

(3) A different interpretation is however proposed by Dr. FRANK M. CROSS in *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1958), p. 91.

(4) JOSEPHUS, *Antiquities*, XIII, 376 ff.; *Jewish War*, I, 92 ff. That the dissidents were Pharisees is only implied, but does not seem open to doubt. This does not however assist in pin-pointing the period of the central experience in the history of the Qumran sect, the clash between the Wicked Priest and the Teacher of Righteousness. So far as the hopelessly mutilated condition of the document permits one to judge, the writer is building up an indictment against the Pharisees for anti-national political activities stretching back to a relatively remote past. After this deplorable episode, he affirms, there was no outside disturbance to the peace of the country until the invasion of the *Kittim* (*id est* Romans).

(5) Although not wishing to dispute this identification I may point out that a Demetrius (again spelled "Demetros") son of "Poriphos" is specified, as one of the rulers who was to do battle in the End of Days, in the curious apocalyptic work, *Sepher Eliyyahu* (edition M. BUTTENWEISE, *Der hebräische Elias-Apokalypse*, Leipzig, 1897; cf. also the text in J. IBN-SAMUEL, *Midreshe Ge'ulah*, 1952, pp. 28-48). This work also mentions "Kartilos" who was to fight in the third great apocalyptic battle: this name is reminiscent of "...milios" mentioned in a recently found Qumran fragment, who has been ingeniously identified with Paulus Aemilius, Pompey's lieutenant (unless the reading of the first consonant is quite certain). It is conceivable that these were traditional apocalyptic names, the attempts at precise identification being thus superfluous. Before the Dead Sea Scrolls were found, B.-Z. LURIA, in *Sinai*, XIV, 215-224 tried to establish, on the basis of the place-names listed in it, that the *Elijah Apocalypse* was part of the lost Zealot literature, but it does not give the impression of being so early in date.

(6) *Exempli gratia* the ban on polygamy; prohibition of sexual intercourse in "the city of the sanctuary"; regulations prescribing the draining of blood from fish before eating; and so on.

rigour was at pains to discover casuistic justification to abate excessive severities of religious discipline. It would thus have been natural for the Qumran sectaries to call the Pharisees *doreshe ḥalaqoth* "makers of smooth, or easy, interpretations". On the other hand, it is more likely than not that the Pharisees when they were in control attempted to enforce their outlook and practices on those who differed from them: there are echoes of this in Talmudic literature, and at the period of the Jewish Revolution there is some evidence of a punitive expedition sent by the Provisional Government in Jerusalem, in which the Pharisee leader R. Simon ben Gamaliel had great influence, to suppress dissident groups (cf. JOSEPHUS, *Jewish War* II, XXII, 2, 653).

The *doreshe ḥalaqoth* or "Makers of Smooth Interpretations" are then the Pharisees as seen through the eyes of the Qumran sect. It seems therefore at least possible (to put it no more strongly) that the hitherto unexplained Talmudic phrase *doreshe ḥamuroth* or "Makers of Harsh Interpretations" are, conversely, the members of the Qumran sect as seen through the eyes of Pharisees. This term is encountered in three passages only, though the parallel *doreshe reshumoth* or "Makers of Sealed (*id est* mystical?) Interpretations" are encountered somewhat more frequently (7). References are all in the past tense, and it was long ago conjectured that these bodies may have flourished as far back as the first century before the Christian era (8).

Obviously, the three surviving references to the *doreshe ḥamuroth* can represent only a fraction of the lore of this body. Nevertheless, the passages in question have some significance in themselves:

1° *Babli, Berakhoth* 24 *a* : "The *doreshe ḥamuroth* used to say: the verse "and your life shall hang before thee over against thee" (*Deuteronomy* 28, 66) refers to one who hangs his phylacteries [on the wall, instead of wearing them as should properly be done]".

It is significant that more than one actual phylactery has been found at Qumran—the earliest known, with significant differences from the later tradition: obviously, the wearing of the phylacteries had great importance in the eyes of the members of the sect (9).

(7) In consequence, some editions and commentators substitute the more for the less familiar term even in the three passages to be cited below.

(8) See on the whole question, ISRAEL LÉVI, *Les Dorschè Reschoumot* in *Revue des Études Juives*, LX, 24-31; J. PERLES, *Études Talmudiques*, *ibidem*, III, 109-120; J. LAUTERBACH, *Ancient Jewish Allegorists*, in *Jewish Quarterly Review*, new series, I, 291-303, 503-531.

(9) See most recently G. VERMÈS, *Pre-Mishnaic Jewish Worship and the phylacteries from the Dead Sea* in *Vetus Testamentum*, IX, 65-72. Cf. also K. G. KUHN, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran*, Heidelberg, 1957. Phylacteries

2° *Sifre* to *Deuteronomy*, 18, 3 (§ 165, p. 106*b*): "The *doreshe ḥamuroth* used to say: God assigned the shoulder (of the sacrifices) to the Priest in place of the Hand [mentioned in connection with Phineas the Priest], for so the text says (*Numbers* 25, 7): "And he took a javelin in his hand"; *and the cheeks* [of the sacrifice] is in reference to his prayer, for so the text says (*Psalms* 106, 30):"Then stood Phineas and prayed"; *and the maw* is in reference to "the woman through her maw'" (*Numbers* 25, 8).

To the present writer, it seems certain that the Qumran Sectaries were Zealots. The Zealots looked back to Phineas the Priest, prototype of fiery "zeal" in the cause of God, as their ultimate inspiration. The exposition of the 24th and 25th chapters of *Numbers*, cited here, with the references to the Star who was to come forth from Jacob and the overthrow of the "*Kittim*" at the End of Days, seems to have played a particularly prominent part in the theology of the Qumran sect, in any case, and is constantly reflected in its literature.

3° *Babli*, *Pesaḥim* 54*a* : "The *doreshe ḥamuroth* used to say: Anah [who found the mules in the wilderness, *Genesis* 26, 24] was of blemished birth: therefore he brought these blemished creatures to the world."

The Qumran sect followed especially stringent regulations in the matter of marriage and marital relations, and this passage too may be considered to link up to some extent with their general outlook; but it is not desired to press the point here. Indeed, the suggestion, that the *doreshe ḥamuroth* may be identical with the members of the Qumran sect as seen through Pharisee eyes, is not dependent on the doctrinal analogies here suggested, which can serve only as corroborative evidence.

It has been proposed that the term *doreshe ḥamuroth* is to be associated with the phrase applied to two first century scholars, that they made expositions "in the manner of *ḥomer*" (כמין חומר), again a term of uncertain meaning. It is perhaps noteworthy that one of the interpretations in question (*Babli*, *Qiddushin*, 22*b* : *Tosephta*, *Baba Qamma*, VII, 3) refers to the piercing of the ear of a Hebrew slave who refused to accept his freedom in the seventh year: this being according to R. Joḥanan ben Zakkai, "expounding it in the manner of *ḥomer*", a penalty to the ear that had heard at Sinai the teaching that the Children of Israel were God's servants alone, yet had deliberately chosen to live in ser-

have also been found at Murabba'at, regional headquarters of the quasi-Zealot revolt under Bar Kocheba, and Talmudic legend speaks of their significance in Beth-ther, his chief stronghold (*Babli Giṭṭin* 57*b*-58*a*; "strips of phylacteries were found on the heads of the martyrs of Beth-ther"). For the association between the Qumran sect and the Zealots see below.

vitude (10). Here we have the basic Zealot doctrine, and foundation of the Zealot creed, that the Jewish people had no King or Lord but God alone and that allegiance to an earthly authority was therefore a cardinal sin. It might be possible, but to be sure only by the exercise of much ingenuity, to trace echoes of Zealotism in the other statements grouped together with this.

At the outset it may seem strange that the Talmud, the great literary product of Pharisaic Judaism, should mention, approvingly or at least respectfully, the opinions of adversaries. But the Qumran Sect (whoever they were, Zealots or no) were obviously very near to the Pharisees in thought and practice, as Professor RABIN has shewn (11). Moreover, there is every probability that after the fall of the Jewish state in 70/73 they drifted, as was indeed natural, into the ranks of "normative"—*id est* Pharisaic— Judaism, some of their practices, and some of their attitudes, being inevitably absorbed in it. By the third century, the harsh differences of the past had been almost forgotten: but some of their views could well have survived, together with the recollection of the authors, in general terms, as "those who made harsh interpretations".

As has been mentioned above, the phrase *doreshe ḥamuroth* has its parallel in the *doreshe reshumoth* or "Makers of Hidden Interpretations", mentioned in the *Talmud* far more frequently. If the *doreshe ḥamuroth* are the Qumran sect, whether Zealots or no, might not the *doreshe reshumoth*, some of whose expositions are of an ethical and some of a mystical nature, be the Essenes (12)? Here, one can do no more than suggest the possibility.

CECIL ROTH.

(10) Although R. Joḥanan ben Zakkai figures in Jewish tradition in antithesis to the Zealots, he nevertheless shews in his teaching (*exempli gratia Mekhilta* to *Exodus* 19, 1-2) clear echoes of Zealot thought, as Professor I. BAER pointed out in a paper read before the Congress of Jewish Studies in Jerusalem in 1957. His greeting of "Vespasian " as Emperor when brought into his presence after escaping from Jerusalem may have signified (as in the case of Josephus) public repudiation of the fundamental Zealot creed.

(11) *Qumran Studies* (Oxford, 1957).

(12) I. SONNE has attempted to associate the methods of the *doreshe reshumoth* with the Dead Sea Scrolls: see *Hebrew Union College Annual*, XXIII(i), 275-313; MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, p. 211.

COMPLÉMENTS AU TEXTE DES HYMNES DE QUMRAN*

Le mauvais état du manuscrit des *Hymnes*, trouvé dans la grotte I, pose de tels problèmes de déchiffrement que le premier éditeur, Sukenik, atteint d'ailleurs par une mort prématurée, ne pouvait évidemment pas les résoudre tous. Afin de préparer l'édition améliorée, que les savants du monde entier espèrent pour un avenir aussi rapproché que possible, les notes suivantes voudraient proposer ici ou là diverses lectures, possibles, probables ou même certaines.

Plusieurs travaux, spécialement le commentaire de J. Licht, et la traduction de A. Dupont-Sommer (*Semitica*, n° VII), contiennent déjà beaucoup de suggestions intéressantes, qui méritent tout à fait d'être retenues. Mais en outre quelques autres points obscurs peuvent encore être éclaircis.

Ce rapide inventaire suivra l'ordre des colonnes tel qu'il a été reconstruit dans *Biblica*, 1958, n° 2, p. 155, et complété dans la *Revue de Qumrân*, n° 3, p. 429-430; c'est-à-dire : pour le premier rouleau, colonnes XIII à XVI, puis divers fragments; pour le second rouleau, colonnes XVII, puis I à XII, puis divers fragments, parmi lesquels la colonne XVIII.

Fragment 17. — Le fragment 17 est à placer en haut de la colonne XIII, comme il a été expliqué dans *Biblica*, 1958, n° 2, p. 152-154.

La ligne 2 commence par פאויך ou פאייך, qui pourrait signifier, d'après le *Deutéronome* 32, 26, « de tes éliminations » ou « de tes éliminés ».

A la fin de la ligne 3, on lit encore ורא, puis on croit deviner שי « et les chefs de », ce qui constituerait une bonne assonance avec ורזי.

Le troisième mot de la ligne 5 (ligne 2 de Sukenik) ne me paraît plus commencer par un *lamed*, comme je l'avais proposé, avec hésitation, dans *Biblica*, mais probablement par un *mem*.

*Dans les traductions, le trait horizontal indique la présence d'un terme hébreu difficile à restituer avec précision.

XIII, 9 (XIII, 6 de Sukenik). — La première lettre visible n'est pas un *shin*, mais bien un *ṭet;* on restitue donc volontiers טיהם[משפ] « leurs jugements ».

Fragment 20. — Ce fragment provient de la partie gauche de la colonne XIII, juste au-dessus de la ligne 11 de Sukenik : le joint est satisfaisant et la hampe du *lamed* de ולברוא se retrouve exactement sur le fragment 20.

Ainsi la localisation que j'avais proposée hypothétiquement pour le fragment 13, complété par les fragments 43 et 39, se révèle inexacte (*Biblica*, 1958, nº 2, p. 153-154). En conséquence, la finale des lignes 1 à 8 (1 à 5 selon Sukenik) nous reste inconnue et la finale des lignes 9 à 13 (6 à 10 de Sukenik) est la suivante :

9 [עשה למ] שים

10 לשפוט בם

11 [ע]ם רקיע קודשך וכול

12 [וב]כול מחשבותם לכול קצי עולם

13 בם בעבור

« -9- ...Une gloire éternelle et un [——— de j]oie perpétuelle pour l'œuvre de [——— et des ——— de ———]s pour l'œ[uvre de -10- l'impié]té. Et ces choses que [Tu as] ét[ablies ———] pour gouverner par elles -11- toutes Tes œuvres, avant de les avoir créées, avec l'armée de Tes esprits et la congrégation de [Tes ———, av]ec le firmament (1) de Ta sainteté et toutes -12- ses armées, avec la terre et toutes ses productions, dans les mers, dans les abîmes [et dans] toutes leurs ingéniosités (2), pour toutes les durées éternelles -13- et la visite perpétuelle. Car (c'est) Toi (qui) les as établies dès l'antiquité éternelle et l'œuvre [——— ———] en elles, dans l'intention (qu') -14- elles racontent Ta gloire ».

XIV, 20. — Le sens demande que la ligne commence par la négation ולא, comme le proposent de fait Licht et Dupont-Sommer; mais cette restitution n'est pas une simple conjecture, car on aperçoit encore le sommet du *lamed*.

Avant la seconde lacune de la même ligne, on discerne encore un *mem* pratiquement certain, qui contredit plusieurs des restitutions proposées.

(1) Ce terme avait été judicieusement deviné par Licht et par Dupont-Sommer.

(2) C'est-à-dire : avec tous les êtres, ingénieusement créés, qui les remplissent.

XV, 13. — Avant la lacune, Sukenik lit רוח « esprit », mais la troisième lettre ressemble plus à un *taw* qu'à un *ḥet*. De même, après cette lacune, on lit un *resh* plutôt qu'un *waw*. En conséquence, les restitutions proposées sont assez peu probables.

XV, 17. — Avant la lacune, on distingue encore לעתי, puis on a l'impression que le mot suivant commence par un *gimel*, un *zaïn* ou un *noun*, ce qui incite à restituer hypothétiquement זֹ[כר]וֹנכה : « Tu as créé les impies pour les temps de Ta souvenance », c'est-à-dire, pour les temps où Tu Te souviendras de les châtier, comme l'explique la *Règle de la Guerre* III, 7-8 : « Souvenance de la vengeance au temps de Dieu. »

XVI, 3. — Sukenik lit au début de la ligne רוח קוד, avec cinq lettres douteuses sur six; mais en fait la troisième ressemble plutôt à un *alef* et la dernière à un *lamed;* le second mot serait donc קול « voix » et le premier peut-être כיא « car » ou בוא « venir ».

XVI, 5. — Toute cette ligne est très effacée. Sukenik a bien lu les deux premiers mots, mais ensuite il se contente de signaler un *alef;* en fait on reconnaît ensuite la partie inférieure d'un *lamed*, ce qui donne la préposition אל; le quatrième mot semble commencer par *bet* et *gimel* et se termine par *waw* et *taw*, on pensera donc à la racine BGD « trahir », sans doute sous la forme בג[וד]ות, inconnue jusqu'à présent. On obtient en définitive : « et la position de (Ta) justice à l'égard des trahisons que Tu as punies ».

XVI, 8. — Le quatrième lot commence par un *gimel* et un *dalet* et les vestiges suivants font penser à גדול, puis le cinquième mot semble se terminer par un *ṣadé* suivi d'une lettre à jambage. Comme le contexte cite *Jérémie* 32, 19, on ne peut guère hésiter à lire גדול העצה, qui se trouve précisément dans ce passage de *Jérémie :* « grand en projet(s) et riche en exploit(s) ».

Fragment 15. — La première ligne semble se terminer par אל, que l'on interpréterait comme une préposition ou une négation plutôt que comme le nom de Dieu, car jusqu'en II, 34 le nom de Dieu est écrit en caractères archaïques. Cependant, on a l'impression que le terme précédent pourrait être מעשי (avec toutes les lettres plus ou moins douteuses), et alors il faudrait bien admettre : « les œuvres de Dieu ».

A la ligne 4, la lecture בכוח de Sukenik n'est guère acceptable, car la dernière lettre est un *taw* certain.

Fragment 10. — Le dernier mot de la ligne 8 pourrait être בתוך, car on aperçoit encore quelques vestiges du *taw :* « les enfants des hommes au milieu de... ».

Fragment 11. — Ligne 4. Alors que Sukenik transcrit רוחם בני -, on lirait plus volontiers דותם צפו -ם, donc sans doute : « ils ont observé leurs témoignages (?), chacun à proportion de sa sagesse ».

Ligne 7. Après la petite lacune, on distingue nettement un *ṣadé* final précédé de la tige d'un *qof;* on lira donc ק[ב]ץ : « au temps du tohu (= de la confusion) ».

Ligne 9. A la fin de קודש, un *kaf* final est encore discernable, ce qui donne : « Ta sainteté », et peut-être « Ton esprit de sainteté ».

Fragments 19, 25 et 27. — Les fragments 19 et 25, qui appartiennent l'un et l'autre au bas d'une colonne, paraissent se joindre convenablement, au niveau de leur ligne inférieure, si l'on place le fragment 25 à gauche du fragment 19; en outre celui-ci s'adapte, au niveau de son avant-dernière ligne, avec la gauche du fragment 27. On obtient ainsi :

1 עוד

2 [כו]ל אלה -א[27 millimètres]כה ימשול בשר

3 ..... כי בשר הוא ותבן בעזר את -ר-חי ברזל

4 רקיע על כנפי רוח וימ--ם בסביביה כי

« -1- ...encore... -2-...[J'ai su tou]tes ces choses et j'ai [——— que] la chair dominera (3) [sur] Ton [———] (4) ... -3- ...*Car il est chair* (5) et Tu as construit pour (son) aide (6) les [ver]rous de fer ... -4- ...le firmament au-dessus des ailes du vent et les ——— autour de lui (= le vent), car (7)... ».

Malheureusement, il n'est pas encore possible de préciser au bas de quelle colonne se place le texte ainsi reconstitué hypothétiquement.

XVII, 13. — Au milieu de la ligne, une lacune intervient dans une citation du *Deutéronome* 32, 22, mais on voit encore le

(3) Peut-être une négation se trouvait-elle dans la lacune précédente; en ce cas on aboutirait au sens opposé : « (ce) n'(est) pas sur Ton ——— (que) la chair dominera ».

(4) On pourrait aussi comprendre : « Ton ——— dominera sur le prince de... ».

(5) Citation du *Psaume* 78, 39 (voir aussi *Genèse* 6, 3 et *Ecclésiastique* 28, 5), qui confirme la juxtaposition de ces fragments, car elle commence sur le fragment 27 et se termine sur le fragment 19.

(6) Au lieu de « et Tu as construit », on pourrait aussi comprendre « et (il n'est que) de la paille »; au lieu de « pour son aide », on pourrait peut-être lire « dans la ville » ou « (destiné) au bétail »... Malgré toutes ces obscurités, l'auteur semble opposer des symboles de faiblesse et des symboles de force.

(7) On pourrait aussi maintenir la lecture de Sukenik : פן « de peur que ».

bas d'un *qof* et donc l'on peut restituer יקדה (« le feu (féminin) a embrasé »), puisque précisément le verbe YQD figure dans ce passage du *Deutéronome*.

XVII, 17. — Au cinquième mot, les vestiges discernables invitent à lire ואענאה « et que je réponde » et l'on obtient ainsi un jeu de mot que l'auteur avait déjà employé en XVI, 6 dans un contexte semblable : « et que je réponde une réponse ». Certes, une telle forme est tout à fait insolite, car les verbes à *troisième hé* n'ont jamais le *hé* du cohortatif en hébreu biblique. Mais on doit aussi tenir compte des trois faits suivants : *a)* A Qumrân le *hé* du cohortatif est employé plus souvent qu'en hébreu biblique (8); *b)* A Qumrân les verbes à *troisième hé* sont parfois assimilés aux verbes à *troisième alef*, qui admettent quelquefois le *hé* du cohortatif, même en hébreu biblique (9); *c)* A Qumrân on ajoute spontanément un *hé* semblable après l'*alef* de הוא et de היא (10).

XVII, 20. — L'avant-dernier mot צדקתך est précédé d'une préposition qui ne peut être que *bet* ou, plus difficilement, *kaf*. Le dernier mot n'est pas ופדה mais bien יפדה, car la première lettre a presque la forme d'un accent circonflexe, et en outre le sens demande un jussif. On obtient ainsi un bon parallélisme antithétique :

« Que [Ton peuple (?)] dans Ta justice soit racheté
[et que dans Ta ——— *soient*] *supprimés les impies* (11) ! »

XVII, 22. — Le début du texte conservé représente une citation de *Genèse* 20, 6; on peut donc supposer à bon droit que שכהו[ ] provient du verbe ḤŚK, puisqu'il est précisément employé dans ce passage de la *Genèse*. Par conséquent on restituera תח(ו)שכהו : « Tu l'empêches. »

Vers le milieu de la même ligne, une lettre est en grande partie disparue, mais les vestiges encore visibles suggèrent de l'identifier avec *ṭet* et de lire ולטוב : « (c'est) pour (son) bien à lui (que) Tu l'as affligé par Tes corrections ».

XVII, 26. — Après la dernière lacune, le copiste avait d'abord écrit un *taw* et un *mem* final, mais il effaça le *mem* et le remplaça par un *yod* ou un *waw*.

(8) Voir, par exemple, M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents*, in *Scripta Hierosolymitana*, IV (*Aspects of the Dead Sea Scrolls*), p. 124-125, n° 47.

(9) Dix-huit fois dans la Bible, dont seize pour le verbe BW'; voir JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 307, note 1.

(10) Voir M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, article cité à la note 8, p. 119, n° 36.

(11) Citation du *Psaume* 104, 35.

I, 6. — Un *waw* a été rajouté en surcharge dans l'entre-ligne avant [ט]במשפ et sa présence est fort utile pour la répartition en stiques.

I, 8. — Sukenik transcrit לעולמי עד « pour les éternités perpétuelles », ce qui rejoint un texte d'*Isaïe* 45, 17 que l'auteur affectionne particulièrement : XIII, 4 (fragment 17 de Sukenik); XIII, 16 (ligne 13 de Sukenik); XVII, 28; I, 31; VII, 31; XI, 25; fragment 23, 2 (et *Recueil des Bénédictions* III, 21). Mais en fait la seconde lettre du second mot semble être un *taw* plutôt qu'un *dalet* et il faudrait donc lire עת « pour les éternités du temps », c'est-à-dire pour les temps illimités.

I, 9. — Au début de la première lacune, Sukenik lit ו- ע- et Licht propose [ופעו]לתה, sur le modèle de XV, 22. Effectivement, l'exemple de la ligne supérieure montre que le parchemin s'est écarté de 6 millimètres et donc qu'il n'y a là qu'un seul mot; en outre on distingue encore un *lamed* et un *taw*. En conséquence la restitution si séduisante de Licht doit être considérée comme plus qu'une hypothèse, mais comme une certitude (sauf pour le suffixe) : « et l'activité de ».

I, 14. — Après le second mot, plusieurs interprètes lisent עם; cependant la seconde lettre ressemble plutôt à un *ṭet* et la première pourrait aussi être un *bet;* ainsi on aurait peut-être le début de בטובכה « dans Ta bonté », bien parallèle à « dans Ta force » (stique précédent) et à « dans Ta sagesse » (stique suivant).

I, 15. — La seconde lettre ne paraît pas être un *kaf*, mais plutôt un *mem;* on lira donc תמ[כ]תה : « Tu as soutenu. »

I, 16. — Vers la fin de la première lacune se trouve un *lamed :* cela disqualifie toutes les restitutions qui négligent sa présence.

I, 32. — Après נגע et une lettre entièrement disparue, on lit un *mem* final; on devine donc נגע[י]ם : « en face des fléaux ».

I, 34. — נפלאותיכה se terminait primitivement par מה, mais le seul trait qui distingue le *mem* du *kaf* semble avoir été effacé intentionnellement.

II, 5. — La photographie bien plus claire que donne Sukenik dans sa figure 28 permet de lire après la première lacune למחץ avec un *lamed* certain. En outre, les vestiges encore discernables par la suite font penser à מכ[ת]וֹ, selon une citation d'*Isaïe* 30, 26 : « pour la blessure de son coup ».

A la même ligne, la dernière lacune est précédée de לאבל avec un *waw* rajouté en surcharge entre le *bet* et le *lamed*.

II, 6. — Tout à la fin de la ligne, on distingue encore un crochet qui ne peut guère appartenir qu'à un *lamed*. Certes, il est bien

petit et nettement en-dessous de l'alignement normal, mais on doit toujours se méfier d'un rétrécissement possible du parchemin. Si l'examen direct du manuscrit confirmait cette hypothèse, on obtiendrait : « Pour fondre mon cœur et pour [———] ma résistance. »

II, 31. — Avant la lacune, on lit non seulement un *aïn*, mais aussi, semble-t-il, un *lamed*, ce qui oriente la restitution vers l'une ou l'autre des racines ʿLZ, ʿLS, ʿLṢ « se réjouir ». Après cette lacune, on devine encore le mot כול. Donc, en définitive : « Ton œil a réjoui toute mon âme. »

II, 39. — Devant למודיכה, la préposition semble être *kaf* plutôt que *bet :* « selon Tes instructions ». Le mot suivant commence peut-être par une lettre perdue, ensuite on lit un *waw* ou un *yod*, puis un *bet*.

III, 6. — Après la seconde lacune, plusieurs traducteurs lisent un *alef*, restituent א[ולו] et pensent que l'auteur citait *Isaïe* 53, 3 (poèmes du Serviteur) : « Ils n'ont pas eu de considération pour lui », en se l'appliquant à lui-même : « Ils [n']avaient [p]as de considération pour moi. » Mais en fait la lettre qui suit cette lacune n'est pas un *alef*, mais bien un *samek* certain. En conséquence, l'on serait plutôt amené à supposer ici la citation du *Psaume* 44, 14 qui figure déjà en II, 9-10 et qui contient le mot קלס « risée », effectivement terminé par un *samek :* « Ils me considéraient [*comme une honte et une ris*]*ée.* »

III, 6-7. — C'est probablement un *bet* et non pas un *kaf* qu'on lit devant אוניה et devant עיר. Le sens n'est pas : « ils ont rendu mon âme *semblable à* un bateau (désemparé)... et *à* une ville assiégée », mais bien : « ils ont placé mon âme *dans* un bateau (désemparé)... et *dans* une ville assiégée », c'est-à-dire en plein milieu du danger.

IV, 3. — On croit lire à la fin du passage effacé : ותסר פעמי ב « et Tu as détourné mes pas vers ». Certes, on attendrait plutôt « Tu as dirigé », comme en VII, 14, mais la tournure indiquée n'est pas impossible et elle existe de fait en 2 *Samuel* 6, 10 (= 1 *Chroniques* 13, 13).

IV, 6. — Devant אדורשכה Dupont-Sommer restitue un waw inversif. Cette hypothèse mérite une attention toute spéciale, car on croit distinguer encore une partie de ce *waw :* « et je T'ai cherché ».

IV, 35. — Sukenik transcrit על ־ברכה avec addition d'un *kaf* dans l'interligne. En fait, les deux bords d'une déchirure ont été rapprochés trop étroitement, mais on voit encore le sommet de la lettre manquante, qui est celui d'un *dalet* ou d'un *resh* (= דברכה

« Ta parole »). Dans l'interligne la hampe du *lamed* semble disparue par suite de la même compression du parchemin, mais elle devait être précédée d'un *waw* et elle était certainement suivie d'un *taw*, l'un et l'autre rajoutés en surcharge. Ainsi le correcteur demandait sans doute qu'on lise עלות et que l'on comprenne : « quand les méchants s'élevaient contre Ton alliance et (que) les misérables montaient (contre) Ta parole ». Mais il faut reconnaître que le texte primitif était plus satisfaisant : « quand les méchants s'élevaient contre Ton alliance et les misérables contre Ta parole ».

IV, 37. — Là où SUKENIK transcrit ולט, on lirait plutôt ויט, car ce qu'il prend pour un *lamed* paraît être un *yod* surmonté d'une tache. Comme il faut évidemment restituer le verbe ṬHR et ensuite ש[אנו], on obtient : « Tu pardonnes l'iniquité, en sorte que l' (être) humain soit purifié. »

A la fin de cette même ligne, SUKENIK omet de signaler l'absence d'un mot entier, dont on aperçoit encore quelques vestiges.

V, 3. — On distingue encore les trois dernières lettres de la ligne : la première semble être *lamed*, la seconde peut-être *yod* et la troisième *mem* final.

V, 4. — Le poème ne se termine pas avant la lacune, comme l'ont cru plusieurs traducteurs, à la suite de SUKENIK. Cette lacune contenait encore un ou deux stiques et l'on discerne ensuite le dernier mot de la ligne, et du poème, qui est עולם « éternité ».

V, 10. — Bien que SUKENIK transcrive לחתוף, il est visible que le *waw* a été effacé intentionnellement; d'ailleurs on se trouve alors dans une citation des *Proverbes* 23, 28, qui porte effectivement *ḥètèf*, sans *waw*. Cette même citation indique que le mot suivant, transcrit וירבו, vient en réalité de la racine 'RB « être à l'affût » (comme l'ont bien vu BAUMGARTEN-MANSOOR (12) LICHT et DUPONT-SOMMER); mais alors on lira de préférence יורבו, puisqu'un *waw* conjonctif est ici contre-indiqué, en constatant une fois de plus que le causatif des verbes à *premier alef* se confond à Qumrân avec celui des verbes à *premier yod*. Donc en définitive : « ils étaient à l'affût pour le brigandage ».

V, 20. — BAUMGARTEN-MANSOOR (13), LICHT et DUPONT-SOMMER restituent לאין « sans » au début de la lacune; cette hypothèse est confirmée par le fait qu'on distingue encore le crochet du *lamed* et, semble-t-il, le début de l'*alef*.

Ces commentateurs proposent ensuite חקר « limite » ou מספר « nombre »; mais alors leurs hypothèses sont plus difficilement rece-

(12) *Studies in the new Hodayot (Thanksgiving Hymns)*, II, dans *Journal of Biblical Literature*, 1955, Part. III, p. 194, note 46.

(13) *Studies in the new Hodayot (Thanksgiving Hymns)*, III, dans *Journal of Biblical Literature*, 1956, Part. II, p. 107.

vables, car la dernière lettre ne peut guère être un *resh;* on penserait plutôt soit à un *hé* soit à un *mem* final.

V, 21. — Bien que SUKENIK transcrive רגלי « mon pied », on voit nettement que le *lamed* est suivi d'un *kaf* et on devine le sommet de la lettre suivante, qui pourrait être un *hé :* donc רגל כ[ה] « To[n] pied ».

V, 27. — Avant la lacune, DUPONT-SOMMER a sans doute raison de lire לחצי, bien que le *ṣadé* soit douteux; comme le mot suivant commence par un *alef* assez probable, on pourrait envisager de restituer deux mots très courts, tels que [ש]א puis peut-être [כבני (ו)] :

« comme *des reptiles de la poussière* (14) (qui) jettent des flèches
de f[eu,
comme des petits (?) d']aspics impossibles à charmer » (15).

Certes, on est un peu gêné par le *lamed* de לחצי, mais il pourrait s'expliquer soit par une influence araméenne, soit par une nuance attributive (= pour flèches, en guise de flèches, des choses qui ressemblent à des flèches), soit par une valeur instrumentale (comme celle du *bet* que l'on trouve dans le même contexte en 2 *Chroniques* 26, 15).

V, 29. — Avant la lacune, SUKENIK déchiffre בהב (16), mais on distingue ensuite un *zain* probable et un *alef* ou peut-être un *ain;* par ailleurs, après la lacune, SUKENIK transcrit פחות, mais on devine auparavant un *samek.* On se trouve donc vraisemblablement en présence des verbes בזא (17) ou בזע (18) au passif (« être séparé, déchiré, brisé ») et du nom ספחות[מ], qui semble désigner en *Ezéchiel* 13, 18.21 des bandeaux pour attacher la tête des captifs lors de certains rites magiques. Comme il s'agit précisément en *Ezéchiel* de « déchirer » *(weqâraʿtî)* ces bandeaux, l'allusion n'est guère contestable. Certes, la structure grammaticale est assez difficile à préciser, car la lacune pouvait contenir encore quelque autre lettre, mais on aboutit en somme à comprendre : « sans (possibilité de) déchirer les [ba]ndeaux ». Comme le contexte s'interprète plutôt au sens métaphorique, on traduira en définitive :

« Ils m'ont rejoint en des défilés sans échappatoire,
sans (possibilité de) briser l'étreinte. »

(14) *Deutéronome* 32, 24 ou *Michée* 7, 17.
(15) Utilisation du *Psaume* 58, 5-6.
(16) Le second *bet* ressemble un peu à un *taw,* mais il paraît déformé par un pli ou une déchirure. Ce détail pourra être précisé par les possesseurs du manuscrit.
(17) Attesté en hébreu par *Isaïe* 18, 2.7 et plusieurs fois en araméen.
(18) Forme usuelle en araméen et en syriaque.

V, 33. — Sukenik transcrit אנחה « gémissement », mais on a l'impression qu'il existe encore un autre jambage (à moins que ce ne soit une tache, mais l'examen direct du manuscrit pourra dissiper cette incertitude) et alors on lirait plutôt אנחתי « mon gémissement ». Cette solution est confirmée par le texte de *Job* 3, 24, auquel l'auteur se réfère manifestement, et par le chiasme parfait réalisé dans les six mots de ces deux stiques : premier et sixième mots w'wklh et 'yn-klh, deuxième et cinquième mots avec préposition b, troisième et quatrième mots avec suffixe de la première personne du singulier.

(à suivre)

Jean Carmignac.

DIE GEMEINDEREGEL (1 QS) X, 4

למפתח חסדיו עולם

Der Abschnitt der *Gemeinderegel (1 QS)* X, 1-8 gehört zu den schwierigsten Stücken innerhalb der Qumrantexte. Das ist einmal in der schlechten Überlieferung des Textes (1), vor allem aber in seinem Inhalt begründet. Der Beter zählt hier die täglichen Gebetszeiten auf und nennt die Tage und Zeiten im Jahr, die besonders für des Lob Gottes bestimmt sind. Dabei begegnen zahlreiche Fachausdrücke aus dem Gebiet der Astronomie und des Kalenderwesens, deren Bedeutung uns unbekannt ist. Besonders der Sinn der Wendung ואות נ למפתח חסדיו עולם (X, 4) ist völlig dunkel. Was die Übersetzung und Deutung von w'wt n anlangt, so kann man nur sagen : *quot capita, tot sensus.* Die Übersetzungen von lmptḥ ḥsdyw 'wlm sind dagegen ziemlich einheitlich. Nur die Wiedergabe von mptḥ (als « Öffnung » (2) oder als « Schlüssel ») (3) sowie die syntaktische Verbindung zum Vorangehenden differiert.

Was ist jedoch der Sinn der Worte lmptḥ ḥsdyw 'wlm? Auf diesen Ausdruck kann neues Licht fallen durch eine Wendung, die sich in dem in samaritanischem Aramäisch abgefassten Pentateuchkommentar des Samaritaners Marqa (4. Jahrhundert nach Christus) (4) findet. Marqa spricht von den zehn ägyptischen

(1) Die Handschrift weist zahlreiche Fehler und korrupte Stellen auf : X, 1 : 'šr ist korrigiert aus 'šh, 6 : šnym ist korrigiert aus wšnym; 8 : wmnt ist Schreibfehler für wmnḥt. Folgende Worte scheinen korrupt zu sein : 1 : ḥqq'; 2 : 'lt; 4 : hm und n.

(2) So zum Beispiel J. van der Ploeg, *Le « Manuel de Discipline » des rouleaux de la Mer Morte*, in *Bibliotheca Orientalis*, 8 (1951), S. 124; G. Lambert, *Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrân*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 73 (1951), S. 972; G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, 2. Auflage, Tournai-Paris, 1954, S. 154; J. T. Milik, *Manuale Disciplinae*, in *Verbum Domini*, 29 (1951), S. 153.

(3) So G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Wien-München, 1954, S. 31; A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, S. 149; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1955, S. 384; H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin, 1953, S. 104.

(4) M. Heidenheim, *Der Commentar* marqah's *des Samaritaners*, Weimar, 1896 (enthält Text, Übersetzung und Anmerkungen zu Buch I, II und IV). Vergleiche auch D. Rettig, *Memar Marqa*, Stuttgart, 1934.

Plagen und kommt sodann (p. 29 *b* [HEIDENHEIM, S. 20]) auf den Auszugsmonat Nisan zu sprechen. Dort heisst es : « Dieser Monat sei euch der Anfang der Monate » (*Exodus* 12, 2); Schluss der Trübsal und Anfang der Ergötzung. « Dieser Monat sei euch Anfang der Monate »; Öffnung der Gnade (מפתח דרחותה) und Schluss der *Penutha* (5). Hier kommt es auf die Worte MPTḤ DRḤWTH an. Diese aramäische Wendung entspricht genau dem hebräischen MPTḤ ḤSD(YW). Der Sinn bei MARQA ist völlig klar : Mit dem Auszugsmonat endet für Israel die Zeit der Trübsal, Knechtschaft und Not (6), und es beginnt die Zeit der Gnade (7). Hinter dem Ausdruck MPTḤ DRḤWTH steht also die Vorstellung, dass in einem bestimmten Augenblick die Zeit des Zornes und der Abwendung Gottes von seinem Volk zu Ende ist und die Gnadenzeit beginnt. Für MARQA ist dieser Neubeginn an den Monat Nisan gebunden, der für ihn der Auszugsmonat und zugleich der Monat der Schöpfung, der Sintflut, der Zerstörung des Turmes von Babel, der Vernichtung Sodoms, des Abrahamsbundes und des Jakobssegens ist (8) (siehe die Fortsetzung in p. 30 a) (9). Welcher Zeitpunkt es für die Qumranleute war, bleibt ungewiss, da eine einigermassen sichere Deutung des Kontextes noch nicht geglückt ist.

Schwierigkeiten macht in dem Satz LMPTḤ ḤSDYW ʿWLM auch das Wort ʿWLM. Denn hier folgt — im Widerspruch zu den Gesetzen

(5) Meine Übersetzung lehnt sich an die von M. HEIDENHEIM, *opus citatum*, S. 30, an. Es folgen vier weitere Glieder, die — auch formal dem zitierten Text genau entsprechend — ebenfalls zeigen, dass mit dem Auszugsmonat etwas ganz Neues anfängt.

(6) Schwierigkeiten macht nur der Ausdruck *Penutha* (PNWTH). HEIDENHEIM (S. 167, Anm. 157) hat sicher recht, wenn er das Wort von PNH ableitet. Der Ausdruck findet sich bei MARQA ausserdem in p. 154 b (der Mensch wird von der *Penutha* zum Götzendienst verleitet) und in p. 181 b (der Mensch, der sich fremden Göttern zuwendet [PNH], wird von Gott in der *Penutha* vernichtet). *Penutha* bedeutet also soviel wie Abwendung : Einerseits des Menschen von Gott (so p. 154 b), andererseits Gottes Abwendung vom Menschen (so p. 29 b und 181 b), das heisst Gottes Zorn. Vergleiche auch den alttestamentlichen Sprachgebrauch : Gott verbirgt sein Angesicht, das heisst er wendet sich ab, *Deuter.* 31, 18; *Psalm* 30, 8; 44, 25; 104, 29 und andere Stellen.

(7) An anderer Stelle sagt MARQA, dass die Gnadenzeit dauerte, solange Mose lebte (p. 144 b [HEIDENHEIM, S. 65]).

(8) Vergleiche das alte jüdische Passagedicht « *Die vier Nächte* », zitiert bei J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3. Auflage, Göttingen, 1960, S. 198.

(9) Eine ähnliche Gedankenreihe findet sich bei MARQA in p. 130 b (HEIDENHEIM, S. 56 f.). Dort legt MARQA *Deuter.* 31, 30 aus, die Einleitung zu den Moseworten in *Deuter.* 32. Dabei bedient er sich der Buchstabensymbolik zur Deutung des Wortes WYDBR. Bei der Auslegung des B kommt MARQA auf BRŠYT und damit auf die Schöpfung zu sprechen. Sie ist ihm Abschluss des Vergangenen und Anfang des Kommenden. Von da aus geht MARQA weiter zur Erteilung der 10 Gebote am Sinai. Dies Ereignis geschieht, « um abzuschliessen und um zu öffnen, zur Eröffnung der Wahrheit und zum Verschliessen den Weg der Sünde und zur Vernichtung der Bosheit ». Die Wendung MPTḤ DRḤWTH findet sich allerdings hier nicht noch einmal, sie ist auch bei MARQA singulär.

der semitischen Grammatik — in einer Status-constructus-Verbindung auf einen determinierten Ausdruck (LMPTḤ ḤSDYW) noch ein indererminiertes Wort ('WLM). Aber 'WLM gehört nur scheinbar in die Status-constructus-Verbindung; in Wirklichkeit handelt es sich um eine verkürzte Ausdrucksweise : Vor 'WLM ist sinngemäss ein L oder 'D zu ergänzen (10). Dann heisst unser Satz : « Zum Beginn seiner (scilicet Gottes) Gnaden(zeit), die bis in Ewigkeit währt ».

Das Problem von *Gemeinderegel* X, 4 ist mit dieser Parallele keineswegs ganz gelöst. Es bleibt vor allem die Frage nach der Bedeutung des W'WT N und nach dem Sinn des L, das W'WT N und MPTḤ ḤSDYW 'WLM verbindet (temporal oder final?). Doch kann die Deutung von LMPTḤ ḤSDYW 'WLM auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt einsetzende und bis in Ewigkeit währende Gnadenzeit, die sachlich in den Gesamtzusammenhang passt, wohl ein Baustein sein. Eine befriedigende Erklärung des ganzen Abschnitts aber wird nur so möglich sein, dass in dieser Weise die einzelnen Wendungen, insbesondere die meist dunklen termini technici, Wort für Wort gedeutet werden.

POSTSCRIPTUM : *Gemeinderegel* X, 4 und *Markus* 14, 24.

Eine ähnliche sprachliche Schwierigkeit wie in *Gemeinderegel* X, 4 liegt auch in einer wichtigen Stelle des Neuen Testaments vor, nämlich in der Wendung τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης innerhalb der Abendmahlsworte Jesu (*Markus* 14, 24; *Matthäus* 26, 28) (11). Eine wortwörtliche Rückübersetzung ins Hebräische oder Aramäische ist nicht möglich, denn der durch das Pronomen determinierte Ausdruck τὸ αἷμά μου würde in der Status-constructus-

(10) Beispiele für solche verkürzte Ausdruckweise : *Amos* 2, 8 ist vor BYT 'LHYHM ein B zu ergänzen; *Gemeinderegel* IV, 19 gehört vor TBL ein 'L oder B; *Hodayot* I, 25 verlangt ḤṬ'TW ein 'L. Gerade bei 'WLM fehlt oft die Präposition ('D oder L), zum Beispiel *Psalm* 61, 8; 66, 7; 89, 3. Fast regelmässig ohne Präposition begegnet die Wendung 'WLM W'D (*Psalm* 10, 16; 45, 7; 48, 15; 52, 10, etc.). Ebenso findet sich im Alten Testament dreimal absolutes NṢḤ : *Jeremias* 15, 18; *Psalm* 13, 2; 16, 11. Wichtig für unsere Stelle ist auch *Psalm* 89, 2 : ḤSDY YHWH 'WLM 'ŠYRH. Zwar gehört 'WLM sicher zu 'ŠYRH, wie der Parallelismus der Glieder eindeutig zeigt, aber davon abgesehen haben wir doch in der Wortfolge ḤSDY YHWH 'WLM eine Entsprechung zu ḤSDYW 'WLM. — Neben der hier angegebenen Deutung des 'WLM bleibt natürlich die Möglichkeit, ḤSDYW in ḤSDY zu emendieren (vergleiche ḤSDY 'WLM in *Hodayot* XIII, 5) und damit die Schwierigkeit zu beseitigen, was angesichts der zahlreichen Fehler in *Gemeinderegel* X, 1-8 naheliegt (vergleiche dazu Anmerkung 1). Der Sinn wird jedoch dadurch nicht betroffen.

(11) Vergleiche zu diesem ganzen Abschnitt J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3. Auflage, Göttingen, 1960, S. 186 f., besonders S. 186, Anmerkung 1.

Verbindung gegen die Regel nicht am Ende sondern am Anfang stehen. Aus eben diesem Grunde hat die Abendmahlsforschung der letzten Jahrzehnte fast ausnahmslos in den Worten τῆς διαθήκης einen sekundären, interpretierenden Zusatz gesehen (12), obwohl die Erwähnung der διαθήκη sich auch in der von Paulus und Lukas überlieferten Formulierung des Kelchworts findet (*Lukas* 22, 20; 1. *Korinther* 11, 25). Es läge nun nahe, die Wendung LMPTḤ ḤSDYW ʿWLM aus *Gemeinderegel* X, 4 heranzuziehen als ein Beispiel dafür, dass die genannte Regel der semitischen Sprachen eben doch Ausnahmen zulässt. Aber wenn unser Ergebnis, dass ʿWLM gar nicht mehr in die Status-constructus-Verbindung gehört, richtig ist, dann darf *Gemeinderegel* X, 4 nicht als Parallele zu *Markus* 14, 24 herangezogen werden (13). Die Schwierigkeit der Rückübersetzung von τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης aber löst sich, wenn man, den Gesetzen der semitischen Sprachen folgend, das determinierende μού an den Schluss stellt. So ergibt sich die einwandfreie Status-constructus-Verbindung דם בריתי (Hebräisch) beziehungsweise אדם קימי (Aramäisch).

Reinhard Deichgräber.

(12) Als ein Beispiel aus neuester Zeit siehe den Artikel *Abendmahl I. Im Neuen Testament* von E. Schweizer, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 1957 ff., Band I, Spalte 13.

(13) Auch *Gemeinderegel* VIII, 20 'NŠY HTMYM QWDŠ muss als Parallele zu *Markus* 14, 24 ausscheiden, da es sich um einen Fehler für 'NŠY TMYM HQWDŠ handelt, wie die Parallelen in *Damaskusschrift* XX, 2 und 7 deutlich zeigen; vergleiche P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, Leiden, 1957, S. 42.

PEŠER STYLE AS A RECONSTRUCTION TOOL IN 4 Q PEŠER ISAIAH B

THE *pᵉšārîm* from the caves at Qumran bear a striking resemblance to one another with respect to the literary style employed to introduce a scriptural passage or an interpretation of a portion of scripture. These *pᵉšārîm* abound in standard expressions which have been used according to fixed rules of exposition. Indeed, it is obvious that there was a fixed genre of exposition among the Essene scribes to which these *pᵉšārîm* belong.

It is consequently obvious that observation of this style of exposition with special attention given to the use of standardized expressions is a useful tool in the reconstruction of fragmentary manuscripts. This paper is a demonstration of the way in which this tool can be used to correct a mistake in reading of a *pēšer* and to furnish a further reconstruction of it.

At first glance 4 *Q pēšer Isaiah b* (1) appears to deviate from all the other standard *pᵉšārîm* (2) published to date with respect to this fixed style of exposition. The most glaring deviation from the norm (3) is found in column I, lines 1-3.

(4) הסר משוכתו ויהי לבער פר]ץ גדרו ויהי למרמס אשר

] פשר הדבר אשר עזבם

] ד ואשר אמר (5) ועלה שמיר

(1) J. M. ALLEGRO, *More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave*, in *Journal of Biblical Literature*, LXXVII (1958), Nr 3, p. 215-221.

(2) The term "standard *pᵉšārîm*" is used to exclude the so-called *4 Q Florilegium* or *4 Q Midrašim* concerning which the author has had previous occasion to point out that it belongs to another genre of commentary. See my article in *Journal of Biblical Literature*, LXXVIII (1959), Nr 4, p. 343-346.

(3) The expression אלה הם אנשי הלצון אשר בירושלים הם אשר in II, 6-7, which also appears to be another deviation in the style of exposition, is not actually a deviation at all. This section is not an interpretation of the scriptural passage; it is rather a devise used to bridge the gap caused by the omission of *Isaiah* 5, 15-24 d from the text. Therefore it belongs outside of the discussion of *pēšer* style.

(4) *Isaiah* 5, 5 c.

(5) *Isaiah* 5, 6 c.

It concerns the role of the fixed phrase ואשר אמר in the line 3.

It has been clearly shown that in the *Habakkuk Commentary* this expression never precedes a passage of scripture which is being introduced into the text of the *pēšer* for the first time; rather it precedes a passage which is part of the section of scripture copied into the text above (6). The employment of this expression in the same way in Document III, Fragment D, line 5 of 4 *Q pēšer Isaiah a* (7) shows that this is not an isolated feature of the *Habakkuk Commentary*.

However it is difficult to see how the expression ועלה שמיר can have appeared before in the present MS. To be sure, the expression פשר הדבר אשר in the line 2 must be preceded by a scriptural citation, but as things stand, it is hardly likely that it is the passage in question.

Actually one would expect the full text of Isaiah starting from the break in the quotation in the line 1 and including this latter citation, namely: *Isaiah* 5, 6 a-c.

ואשיתהו בתה לא יזמר ולא יעדר ועלה שמיר ושית

Further, the line 2 must include the interpretation which should follow the word in the line 1. There simply is not enough space in the lacuna at the beginning of the line 2 for all this material.

However, the final word of the line 1 must be looked at again. The word אשר never opens an interpretation in any other *pēšer*. Moreover the word does not resemble the word אשר as it is found elsewhere in the manuscript. The letters *aleph* and *shin* are clear, but the next letter is not a *resh*. It is, therefore, quite doubtful that the word is אשר.

It should be noted that the first letters in the missing passage from Isaiah are ואשי. It seems extremely likely that this "word" is an erroneous beginning of the next word of the MT which the scribe recognized as an error but failed to mark as such. In this case the scribe continued copying the Isaiah text in the line 2. If the column I was the same width as the column II, the missing passage very neatly fits the lacuna, and thus one can reconstruct:

(6) See K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, in *Beiträge zur historischen Theologie*, vol. 15 (1953), p. 124; or M. Burrows, *The Meaning of 'ŠR 'MR in DSH*, in *Vetus Testamentum*, 2 (1952), N° 3, p. 255-260.

(7) J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, in *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), Nr 3, p. 174-187.

.....הסר משוכתו ויהי לבער פר]ץ גדרו ויהי
למרמס ⟨אשי⟩

נאשיתהו בתה לא יזמר ולא יעדר ועלה שמיר ושית] פשר הדבר
אשר עזבם
.....]ל ואשר אמר
ועלה שמיר

This reading of the text satisfies two conditions with respect to style which were not met by the former reading: 1) the unique introduction of an interpretation by אשר is abolished and 2) the expression ואשר אמר is seen to be used according to the customary manner. The necessary emendation is thereby justified, and the restoration seems certain.

William R. Lane.

RECENSIONS

A. R. C. Leaney, J. Posen, R. P. C. Hanson, *A Guide to the Scrolls: Nottingham Studies on the Qumran Discoveries*, S C M Press Ltd, London, [1958], 128 p., 8 *s.* 6 *d.*

En février 1957, trois professeurs de l'Université de Nottingham donnaient une série de cinq conférences sur les manuscrits de Qumrân, à l'*Extra-Mural Department* de leur institution. Ils voulaient présenter à des auditeurs non spécialistes une vue d'ensemble sur la nature des manuscrits, sur leurs relations avec les littératures juive et chrétienne et sur l'origine de la Secte. Ces conférences ont été reprises et développées dans *A Guide to the Scrolls* (p. 7). La brève histoire des origines de ce petit livre, que retrace le Dr A. R. C. Leaney dans sa préface, en explique l'objet, en même temps qu'elle nous défend d'attendre du sous-titre : *Nottingham Studies on the Qumran Discoveries*, ce qu'il ne prétend pas nous apporter. Dans l'esprit de ses auteurs, il s'agit non pas d'une série d'études originales et de première main, mais bien plutôt d'une œuvre de vulgarisation scientifique. En parcourant le livre, on s'aperçoit rapidement que la fin poursuivie a été atteinte parfaitement : *A Guide to the Scrolls* est une excellente introduction aux découvertes de la Mer Morte. Je ne pense pas qu'on puisse, en si peu de pages, donner au grand public cultivé un meilleur aperçu de ces découvertes et des richesses qu'elles recèlent.

L'ouvrage, qui comprend vingt-deux courts chapitres, se divise en quatre parties. La première (l'introduction par le Dr Leaney) présente d'abord une liste des principaux manuscrits (chapitre I). Dans un deuxième chapitre intitulé : *Books*, le Dr Leaney recense rapidement quatre ouvrages d'ensemble sur Qumrân, qui ont eu une très large diffusion dans le monde anglo-saxon. Il en recommande trois dont on a à maintes reprises loué la pondération : Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls;* T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, enfin *The Scrolls and the New Testament*, edited by K. Stendahl. Quant au quatrième, J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, il ne saurait être lu avec profit par le non spécialiste. Sans en nier la valeur réelle, le Dr Leaney est convaincu que le lecteur pourra difficilement y distinguer ce qui est certain ou probable de ce qui n'est que pure hypothèse. Cette page a un intérêt particulier, car elle nous fait voir vraiment l'esprit qui anime *A Guide to the Scrolls*. Les chapitres III et IV donnent respectivement une explication des abréviations et des termes techniques employés dans l'ouvrage et un tableau chronologique qui attire l'attention du lecteur sur les points saillants de l'histoire politique et culturelle du monde juif depuis

323 avant Jésus-Christ jusqu'en 73 après Jésus-Christ. Enfin, le chapitre V donne un aperçu général des théories sur Qumrân.

La deuxième partie : *A Description of the Scrolls and the Sect* (chapitres VI à IX), est du Dr Posen, qui esquisse d'abord une histoire des découvertes, puis, après une description du contenu des manuscrits non-bibliques, s'arrête aux allusions historiques de ces manuscrits. Le dernier chapitre (chapitre IX) brosse un tableau des attitudes religieuses du monde juif contemporain des manuscrits.

Ainsi se trouve préparée la troisième partie, où le Dr Hanson traitera de la nature de la Communauté de Qumrân (chapitre X-XIII). Après un rappel des textes bien connus de Philon, de Flavius-Josèphe et de Pline l'Ancien sur les Esséniens, l'auteur compare ces données à celles qu'on peut recueillir dans les manuscrits de Qumrân. S'il conclut à une identification entre Qumrân et les Esséniens, il le fait cependant avec toutes les nuances désirables et ne cache pas les difficultés que suscite à son tour la comparaison avec le *Document de Damas*. Les divergences qui existent entre celui-ci et la *Règle de la Communauté* s'expliqueraient par l'antériorité du *Document de Damas* sur la *Règle* elle-même. Le chapitre XII attire l'attention sur les ressemblances entre Qumrân et l'Église chrétienne. Cette partie se termine par un essai sur l'histoire postérieure de la Secte (chapitre XIII).

La comparaison du chapitre XII a orienté vers la quatrième partie (ch. XIV-XXII), où le Dr Leaney s'arrête, cette fois, à une comparaison plus poussée entre Qumrân et le Nouveau Testament. Les chapitres XV et XVI mettent en parallèle deux thèmes doctrinaux chrétiens et qumraniens : le Messie et le Saint-Esprit. Puis le Dr Leaney compare la littérature néotestamentaire à celle de la Secte. *Il attire ainsi successivement l'attention sur l'Évangile de Matthieu et l'Épître de Jacques, sur la littérature johannique, sur saint Paul et enfin saint Luc et les Actes. Dans le chapitre XXI, il essaie de tirer une conclusion d'ensemble, alors que dans le chapitre XXII il s'attache à comparer Jésus et le Maître de Justice.*

Trois tables terminent le volume : table des sujets traités, table des noms propres, table des références à la Bible et aux manuscrits de Qumrân.

En somme, *A Guide to the Scrolls* touche à peu près à tous les problèmes soulevés par les découvertes de la Mer Morte; et il le fait de manière à être compris par le public auquel il s'adresse. Sous ce rapport, c'est une réussite. Mais ce qui me semble encore plus important c'est l'esprit qui anime les auteurs. Conscients du fait que les non spécialistes n'ont pas la possibilité de porter un jugement personnel sur les diverses théories qui leur sont présentées, les trois auteurs se sont efforcés de mettre en relief, lorsque l'occasion s'en présentait, les principes d'une saine méthodologie, qui sait juger entre ce qui est certain, probable et simplement possible, mettant les lecteurs en garde contre des hypothèses souvent séduisantes, mais sans appui solide. Chaque fois que c'était possible, ils ont indiqué la valeur des conclusions qu'ils avançaient eux-mêmes, s'efforçant d'apporter les nuances désirables. Si l'on peut chicaner les auteurs

sur le choix de leur sous-titre, il faudra reconnaître qu'ils ont présenté au grand public de langue anglaise un « guide » sûr et sérieux.

ADRIEN-M. BRUNET, O. P.

***

J. VAN DER PLOEG und andere, *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme* (Recherches Bibliques, IV), Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1959, 244 p.

Das vorliegende Werk ist ein Sammelband. Es bringt mit einer Ausnahme die Vorträge der Neuvièmes Journées Bibliques, Louvain, 1957. Das bedingt eine gewisse Ungleichheit in Länge, Inhalt und wissenschaftlicher Höhe. Stehen doch Neulinge des wissenschaftlichen Lebens neben alten Routiniers. Anderseits wird dadurch ein lebendiger Eindruck erreicht. Man merkt wie viele Gesichter und Interessen doch der neue Wissenschaftszweig der Qumranologie hat.

Der Band beginnt gleich mit der Ausnahme. J. VAN DER PLOEG hat seinen Beitrag zu den Löwener Bibeltagen anderwärts veröffentlicht (*Mélanges* A. ROBERT) und an seiner Stelle hier einen langen bibliographischen Überblick erscheinen lassen : *Six années d'études sur les textes du Désert de Juda. Aperçu analytique et critique* (S. 11-84). Die Arbeit umfasst viele Seiten und kann doch nur einen Bruchteil dessen unter die Lupe nehmen, was in diesen sechs Jahren über Fragen der Qumran-Texte geschrieben worden ist. Die angefügte reine Bibliographie enthält einige Titel mehr. Trotzdem wird, wer bibliographische Vollständigkeit sucht, nach Burchards Arbeiten greifen müssen. VAN DER PLOEG hat ein anderes Ziel als Vollständikgeit, nämlich all die grossen und kleinen Arbeiten zu besprechen, in denen wichtige Einsichten erstmalig auftauchen oder vom allgemeinen Consensus abweichende Ansichten vertreten werden. Dies tut er mit Gründlichkeit und gewohnter Sachkenntnis. Zur besseren Übersicht sind die Analysen in Gruppen geteilt : Textausgaben, Ausgrabungen, allgemein unterrichtende Werke, Paläographie, sprachliche Aspekte, Spezialuntersuchungen zu biblischen und nichtbiblischen Büchern, die Gemeinde von Qumran und ihre Beziehungen zu anderen Gruppen, Theologie der Texte. Wie nicht anders möglich, trägt VAN DER PLOEG dabei seine eigenen Ansichten vor, die er in vielen Arbeiten anderwärts schon dargelegt hat. Nicht immer wird er dabei ungeteilte Zustimmung finden, so wenn er S. 14 die Mahlzeiten der Qumrangemeinde alle, auch die in *1 Q Serek a* beschriebene, als gewöhnliche Mahlzeiten bezeichnet. Wichtige Hinweise finden sich S. 15-17 zur Textkritik und Einleitungswissenschaft des Alten Testamentes und zur Eschatologie der Sekte. S. 19 werden MILIKS Ansichten über die *Testamente der 12 Patriarchen* wohl mit Recht die VAN DER WOUDES gegenübergestellt. Was die besprochenen mehr allgemein unterrichtenden Werke angeht, so sind die meisten davon heute längst überholt. Der Rezensent würde dies auch von seinem eigenen Buche sagen, obwohl er darin schon manches gesagt hat, was nun heute plötzlich von anderen als grosse Neuigkeit verkündet wird. Wichtig ist, dass VAN DER PLOEG gewissen Werken auch die

gebührende Abfuhr erteilt, wie etwa dem Bestseller von E. Wilson, über den K. Schubert geurteilt hat, er enthalte viel Dichtung aber wenig Wahrheit. Zum Abschnitt vii, über die Beziehungen der Gemeinde von Qumran sei nachgetragen, dass jüngst auch eine Untersuchung über das Verhältnis zum Islam erschienen ist : E. F. F. Bishop, *The Qumran Scrolls and the Qur'an*, in *Muslim World*, 48/3, 1958, 223-236 (vergleiche *Revue de Qumrân*, 1/4, S. 586, Nr. 868). Über manche der in den Analysen auftauchenden Gedanken ist die Diskussion sicher noch nicht abgeschlossen, zum Beispiel über A. Jauberts weitreichende Schlüsse zu den Geschehnissen der Karwoche, die zwar auch von vielen Theologen gebilligt werden,aber nach Meinung des Rezensenten zu sehr im Widerspruch zur kirchlichen Tradition stehen. Im grossen und ganzen muss van der Ploegs Arbeit als gelungen und nützlich angesehen werden. Es wäre zu wünschen, dass sie fortgesetzt wird für alle, die nicht selber Zeit haben alles zu lesen, was zu Qumran-Problemen geschrieben wird, und die doch gerne unterrichtet sein möchten. Über die Auswahl der besprochenen Artikel wird man gelegentlich anderer Meinung sein können. So erscheint zum Beispiel dem Rezensenten die Besprechung Seeligmans zu Elligers « *Studien zum Habakukkommentar...* » nicht so sehr wichtig und auch ungerecht gegenüber der ausgezeichneten Arbeit Elligers.

Als zweiter hat sich S. 85-107 G. Lambert eingestellet : *Une « Genèse apocryphe » trouvée à Qumrân*. Dieser Artikel beginnt mit einem Überblick über Auffindung und Aussehen der Handschrift und die Mutmassungen über ihren Inhalt, die vor der Öffnung der Rolle im Umlauf waren. Bemerkungen über Name, Sprache und literarische Verwandtschaft treten hinzu. Kolumne für Kolumne wird der Inhalt besprochen. S. 105-107 enthalten eine Zusammenfassung. Lambert sieht das Apocryphon für älter an als seine augenblickliche Sprachgestalt, die mit Kutscher auf das Ende des 1. Jahrhunderts vor Christus bis Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus angesetzt wird. Es sei vielfach eine Ausschmückung des in den Jubiläen vorliegenden Stoffes. Aus dem Namen hrqnws, der mit Del Medico auf den Tobiaden Hyrcanos gedeutet wird, zieht Lambert allerdings den merkwürdigen Schluss, dass Del Medicos Ansicht, die erste Höhle von Qumran sei Aufbewahrungsort von den Rabbinen ausgeschiedener Handschriften gewesen, richtig sein könnte. Man kann zwar über diese Ansicht reden, kaum aber sie mit dem Namen *Hyrcanos* stützen, selbst wenn in unserer Handschrift der Tobiade gemeint sein sollte.

Der nächste Beitrag stammt von J. Coppens : *Allusions historiques dans la Genèse apocryphe* (S. 109-112). Auf wenigen Seiten nur setzt sich Professor Coppens mit Del Medico und Altheim auseinander. Wohl mit Recht weist er den Gedanken zurück, dass man mit Del Medico aus der Schilderung Melkisedeqs als Priesterkönig auf die Zeit Alexander Jannais schliessen könne. Es ist ja gar nicht so sicher, dass Jannai als erster den Königstitel annahm. Auch ist seine Gestalt ganz und gar nicht geeignet Assoziationen

mit Melkisedeq hervorzurufen, der auch im Alten Testament schon als Priesterkönig erscheint. ALTHEIMS Hypothese, dass der Verfasser des Apocryphons die Herrschaftsgebiete der in *Genesis* 14 genannten Ostkönige nach den Verhältnissen seiner Zeit angesetzt habe, scheint dem Rezensenten schon mehr für sich zu haben. Der von COPPENS gebrachte Einwand, dass die Machthaber des ersten Jahrhunderts im Osten nie eine Unternehmung gegen Palästina durchgeführt hätten, ist wenig überzeugend. Auch bei ALTHEIM erscheint HRQNWŠ als *Hyrcanos*, aber nicht als der Tobiade, sondern als ein Hasmonäer. COPPENS denkt an Hyrkan II. und bedauert, dass ALTHEIM hier keine genaueren Angaben mache. Rezensent möchte vorläufig vor Identifikationen zur Vorsicht raten. Ein Datum im 1. Jhdt v. Chr. für die Entstehung des Apocryphons ist ohnehin wahrscheinlich.

Auf Seite 113-120 folgt nun ein Beitrag von Mademoiselle A. JAUBERT : *Aperçus sur le calendrier de Qumrân*. Ein anderes Thema konnte man von ihr kaum verlangen. Sie ist nun einmal darauf spezialisiert. Es handelt sich auch wirklich um interessante und wichtige Dinge. Der Qumrankalender macht kaum den Eindruck einer neuen Erfindung, sondern ganz den einer alten priesterlichen Überlieferung. Er würde damit gut in den Gesamtcharakter der Gemeinde passen. Unklar bleibt noch die Herkunft der 364 Tage (nicht 365 wie in Ägypten !). Zu fragen wäre ob JAUBERT mit Recht annimnt, dass es sich um einen reinen Festkalender handle, während man im Alltag mit dem Mondkalender gerechnet habe. Die Bedeutung des Mittwochs bei den Yezidis und im Kalender von Qumran sollte näher untersucht werden. Die christliche Bedeutung des Sonntags, Mittwochs und Freitags kann sich aber auch unabhängig von Qumran und seinem priesterlichen Kalender aus historischen Geschehnissen entwickelt haben. Über die Karwoche macht A. JAUBERT hier keine Angaben.

Als nächster handelt S. 121-134 A. S. VAN DER WOUDE über den Wahren Lehrer : *Le Maître de Justice et les deux Messies de la Communauté de Qumrân*. Da VAN DER WOUDES Artikel einen Auszug aus seinem Buche darstellt, darf der Rezensent wohl auf seine Rezension dieses Buches in der *Revue de Qumran* verweisen, wo er dargelegt hat, wie weit er VAN DER WOUDE folgen kann. Nachzutragen wäre, dass VAN DER WOUDE Lügenmann und Frevelpriester nicht nur auseinanderhält, sondern sie ganz folgerichtig als ein antimessianisches Paar den beiden Messiassen gegenüberstellt, ein Gedanke, den der Rezensent ansprechend findet. Es wäre zu überlegen, wie weit sich hieraus Folgerungen für den geschichtlichen Ansatz ergeben könnten. (Alkimos und Bakchides??). Noch einen Wunsch hätte der Rezensent. VAN DER WOUDE scheint ihm ein begabter, guter und genauer Arbeiter zu sein. Es ist zu hoffen, dass er nicht gezwungen wird, sich nur auf die Messiaslehre von Qumran zu spezialisieren, sondern auch wieder Gelegenheit findet sich mit anderen Themen zu befassen. Ähnliches gilt übrigens auch für A. JAUBERT und für C. BURCHARD.

Ähnlich wie bei dem Referat von VAN DER WOUDE darf der Rezensent bei dem von F. NÖTSCHER : *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân* (S. 135-148) auf seine in der *Revue de Qumrân* erschienene Besprechung des Buches von NÖTSCHER : *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und Qumran* verweisen, da es sich bei dem Referat um eine Kondensierung dieses Buches handelt, über das sich der Rezensent zu seiner Freude positiv aussprechen konnte. Es wäre sehr zu wünschen, dass die Emeritierung Prof. NÖTSCHER Zeit zu weiteren Arbeiten über Qumran gibt.

Von S. 149-162 lässt sich wieder Professor COPPENS vernehmen : *La piété des Psalmistes à Qumrân.* Schon vom Titel her möchte der Rezensent fragen, ob es unbedingt notwendig ist in *1 Q Hodayot* eine Sammlung von Liedern nach Art des alttestamentlichen Psalters anzunehmen. Gewiss ist dies möglich und erscheint auf den ersten Blick hin auch wahrscheinlich. Rezensent neigt aber mehr dazu alle Psalmen auf eine Hand zurückzuführen. Nach COPPENS ist nicht auszuschliessen, dass das Buch gar nicht in Qumran enstanden ist und aus einer anderen Gruppe stammt. Dies muss zwar zugegeben werden, erscheint aber dem Rezensenten wenig wahrscheinlich. Ihm scheinen die *Hodayot* zu stark geprägt von einer einmaligen Perzönlichkeit, als dass er solchen Gedanken weiter nachgehen möchte. Mit Recht aber weist COPPENS darauf hin, dass wir uns mit den *Hymnen* im innersten Frömmigkeitsbereich von Qumran befinden, ganz gleich ob sie persönliche Erfahrungen des Sängers, Schöpfung, Erlösung oder Weltende zum Gegenstand haben. Richtig wird herausgestellt, wie sehr diese Lieder zwischen tremendum und fascinosum Gottes hin und herschwanken, wie die Übermacht Gottes und die Schwäche alles Geschaffenen immer wieder zum Ausdruck kommt und wie dieser Schwäche doch *'emet* und *ḥesed* Gottes begegnen. Daraus muss sich dann folgerichtig die Bedeutung der Begriffe *raṣon* und *bᵉrit* ergeben. Ziel der Grömmigkeit ist Gnosis und Gemeinschaft mit den Engeln. Ob diese als Unsterblichkeit der Seele zu denken ist, bleibt nach Meinung des Rezensenten fraglich. COPPENS bezeichnet diese Frömmigkeit als « übernatürlich », was im Hinblick auf ihr Ziel und ihre Gottgeschenktheit wohl möglich ist. Bedeutsam und gut jüdisch ist es, dass sie keine mystische Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott aufweist, sondern den Abstand des Menschen von Gott einhält. Gegenüber der der alttestamentlichen Psalmen ist sie persönlicher, weniger an Kult und Gemeinde gebunden. Quelle dieser Frömmigkeit ist das Alte Testament, besonders die *Sapientia Salomonis.* Mit der des Neuen Testamentes hat sie manche Züge gemeinsam, es fehlt ihr aber die auf der Tat des Erlösers und den Sakramenten ruhende Auferstehungshoffnung.

Ein interessanter Beitrag ist der von O. BETZ : *Le Ministère cultuel dans la Secte de Qumrân et dans le Christianisme primitif* (163-202). BETZ stellt zunächst fest, dass die Gemeinde von Qumran nicht grundsätzlich opferfeindlich eingestellt war, sondern darauf wartete im messianischen Reich zusammen mit den Engeln am gereinigten

Heiligtum den Opferdienst wieder aufnehmen zu können. Vom gegenwärtigen Kult durch Verbot und durch die Unreinheit des Tempels ausgeschlossen setzt sie allerdings für den Rest dieses Äons in Rückgang auf Prophetenworte Gehorsam und moralische Vollkommenheit an Stelle des Opferkultes. Damit bereitet sie sich zugleich würdig vor auf das Kommen Gottes und die Gemeinschaft mit den Engeln. Die für die Sekte geltenden Vorschriften leitet Betz nun recht ansprechend ab aus einer Umdeutung alttestamentlicher Gesetze und der Vorschriften von *Ezechiel* 44. Diese werden einerseits eingeengt auf die Sekte, anderseits ausgeweitet von den Priestern auf alle ihre Glieder. Von hier aus erklärt sich die Weiterführung des priesterlichen Kalenders, das ständige Gotteslob, die Deutung der Gemeinde als eines Heiligtums Gottes, die Sakralisierung der Mahlzeit, die Leinenkleidung (die allerdings nur bei Josephus belegt ist), die Bäder, die Ausdehnung des Rechtes zur Rechtssprechung auf elle (hier wäre vielleicht ein Fragezeichen zu machen). Zur Stützung seiner Ansichten zieht Betz noch die *Jubiläen*, die *Testamente der 12 Pariarchen*, *Assumptio Mosis* und *Psalmen Salomonis* heran. Ähnliche Gedanken hat der Rezensent schon 1954 in seinem Buche vertreten, freut sich aber darüber, dass ihnen hier eine eigene genaue Untersuchung gewidmet wird. Gelegentlich wäre zu fragen, ob Betz die Texte nicht etwas überinterpretiert. Ausdehnung der für die Priester geltenden moralischen und Reinheitsvorschriften, bedeutet noch nicht die ihrer Rechte auf alle Gemeindeglieder. Richtig wird gesehen, dass das Jerusalemer Priestertum wie ein teuflisches Gegenstück zu der heiligen Gemeinde von Qumran erscheint. Richtig wird auch die Ehelosigkeit auf den Wunsch nach steter kultischer Reinheit zurückgeführt, die Besitzlosigkeit als ein Opfer aufgefasst, das den Besitz heiligen kann. Die Angst vor Geld ist nicht eine moralische, sondern eine rituelle. Hier hat *Ezechiel* 44, 28 Pate gestanden. Bei der Interpretation der Bäder und der kultischen Reinheit des Speisesaales kann sich Betz allerdings wieder nur auf Josephus berufen. Ärmliches Essen, wie es Josephus berichtet, ist nach *Joma* 1, 1 dem Hohenpriester im Dienst vorgeschrieben. Enthaltung vom Wein wird wohl mit Recht angenommen (*tirôš* ist kein Wein) und mit *Levilicus* 10, 8-11 begründet. Nicht so sicher ist, ob die Nachricht des Hieronymos über Ablehnung des Fleisches als richtig angenommen werden darf. Mindestens an Festtagen wurde Fleisch genossen, wie die Töpfe mit den Knochen dartun, die im Gelände von Qumran gefunden worden sind. Die strafweise Rationskürzung deutet Betz als Bussfasten. Hier erlaubt sich der Rezensent zu zweifeln, ob ein so zwangsweises Fasten in den Augen der Qumranleute Wert gehabt hätte. Fasten als Offenbarungsvorbereitung entnimmt Betz wieder Josephus. Nicht uninteressant ist die Bemerkung, dass das Refectorium von Qumran die Maße des zweiten Tempels aufweist. Ob aber wirklich die über das Essen ausgestrekte Hand des Priesters als Opfergeste und nicht nur als Segenszeichen zu deuten ist? Manche werden diesem Teile der Arbeit die häufige Heranziehung von Nachrichten aus Josephus als Schwäche anrechnen, andere mit Betz geneigt sein diese den Angaben der Qumrantexte gleichzustellen. Rezensent

möchte lieber zur Vorsicht mahnen. Betz wendet sich dann dem Neuen Testament zu und macht auf einige grundlegende Unterschiede aufmerksam. Jesus rufe nicht zur Tora zurück, sondern zu den Ursprüngen jenseits der Tora, zum paradiesischen Leben. Sein Wirken gehöre nicht einer in sich geschlossenen Sekte, sondern der ganzen Welt. Damit erhalten aber Güter, Ehe und Opfer einen anderen Stand. Auch dort wo Jesus ähnliche Forderungen vertrete wie Qumran, stünden sie unter einem anderen Vorzeichen. Es fallen zum Beispiel alle Reinheitsvorschriften, weil Er selbst der eine Reine und Heilige sei, der alles reinige und heilige, was zu Ihm komme. In der Urgemeinde trete weithin Prophetisches an die Stelle des Priesterlichen. Immerhin setze die Gemeinde den priesterlichen Dienst ihres Herrn fort, insbesondere Sein Selbstopfer. Auch die *Johannes-Apokalypse* zeige noch priesterliche Züge. Dem Rezensenten scheint es, dass Betz auch in diesem Teile zu Überinterpretationen neigt.

D. Barthélemy : *La Sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile*, S. 203-216, sieht das Charakteristikum der Qumran-Gemeinde in ihrem Heiligkeitsbegriff. Diesen sucht er an drei Aspekten näher zu erläutern : Busse, Separation, Vereinigung. Grundlage der Gemeinde und ihrer Heiligkeit ist die Busse, Busse für den Abfall des Volkes und seiner Führung zum Hellenismus. Besonders die Einführung des griechischen Kalenders im religiösen Leben des Volkes treibt eine kleine Minderheit, die Ḥasidim, zum Schisma. Ist sie doch eine Wendung vom Himmel zur Welt, vom Leben mit den Engeln zu einem mit den Heiden. Das bedeutet Profanierung des heiligen Volkes Gottes, seines Tempels und seines Kultes, und Herabwürdigung zu einem der Weltvölker, die dem Nichts verfallen sind. Führer dieser Minderheit wird der Wahre Lehrer, ein Mann aus der priesterlichen Hocharistokratie, der die Auserwählten Gottes aus den Verdammten und Abgefallenen herauszulösen sucht und aus ihnen ein neues Israel bilden will, das dem kommenden Gottesreich entgegengehen und es vorbereiten kann. Hiezu macht er aus der Not eine Tugend, aus der durch die Verfolgungen von Seiten des Hohenpriesters erzwungenen Trennung von der Volksgemeinde ein Prinzip. In der Wüste soll Gottes Weg bereitet werden, dort wartet die neue Gemeinde auf den Tag des Gerichtes. Noviziat und strenge Regel schützen sie vor satanischer List und Gewalt. Ein schwerer Eid bindet den Eintretenden an das heilige Volk der neuen Gemeinde und an ihr mönchisches leben, das ein Leben nach dem echten Gesetz Mosis sein will. Dieses Leben ersetzt die profanierten und dadurch wertlos gewordenen Opfer im Tempel. Das Heiligtum ist nun die Gemeinde selbst, so wie sie auch Priester und Opfer ist. Dies alles kann sie nur dadurch sein, dass sie in Gemeinschaft steht mit den heiligen Engeln des Himmels. Mit diesen zusammen darf sie den höchsten Dienst verrichten, das Lob des ewigen, allmächtigen Gottes. Die Vereinigung mit den Engeln ist das grosse Ziel der Gemeinde, das aber nur durch Gottes Gnade verwirklicht werden kann... Sicher hat Barthélemy hier einen entscheidend wichtigen Zug aus dem Leben der Qumrangemeinde herausgestellt. Vielleicht hat er ihn

ein wenig einseitig beleuchtet, wie sich aus der Lektüre der vorausgehenden Beiträge von COPPENS und BETZ zu ergeben scheint. Bedenken werden manche dagegen anmelden, dass BARTHÉLEMY so hunderprozentig sicher Essener und Qumrangemeinde gleichsetzt. Im zweiten Teil seines Referates vergleicht BARTHÉLEMY Qumrangemeinde und Christenheit. Er geht hier den umgekehrten Weg und beginnt mit der Vereinigung. Da zeigt sich schon deutlich Ähnlichkeit und Unterschied. Beide wollen zu einem Leben führen, das dieser Welt überlegen ist, Qumran aber zu einem Leben vollkommener Knechte, Christus zu einem Leben der Kinder Gottes. Die Heiligkeit, die Er verlangt, ist nicht mehr die der Engel, sondern die Gottes selbst (*Matthäus* 5, 48). Die Einheit der Gemeinde untereinander wird ebenso wie die der Menschen mit Gott hergestellt durch die Liebe, durch *agape*, die aus Gottes *agape* stammt. Was die Separation betrifft, so kennt Christus sie überhaupt nicht. Er ist dazu Mensch geworden, dass Er unter die Menschen gehe, unter Zöllner und Sünder. So will Er auch Seine Gemeinde nicht von der Welt trennen, sondern sie als Sauerteig und als Same des Gottesreiches in diese hineinstellen. Mit Recht bemerkt BARTHÉLEMY hier, dass die Inkarnation für Qumran nichts anderes bedeuten konnte, als eine gänzlich unverständliche Torheit. Christus wieder bleibt ferne von den Prädistanationsgedanken, die man in Qumran hegt, und von allem Rigorismus. Aus der unendlichen Liebe Gottes heraus kompromittiert Er sich Tag für Tag. Diese Liebe aber soll auf dem Wege über Menschenherzen weitergehen in die Welt. Qumran dagegen bringt es nie weiter als bis zur Bruderliebe gegenüber dem, der sich der erwählten Gemeinde anschliesst. So bleibt auch das Danklied von Qumran immer ein wenig pharisäisch, die Haltung der Qumrangemeinde immer ähnlich der von Convertiten, die das rechte Mass nicht finden können. Es fehlt der Durst nach der göttlichen Gerechtigkeit. Man ist zufrieden seinen Durst zu stillen mit menschlicher Gerechtigkeit oder vielleicht noch mit der der Engel. So kann die Frömmigkeit und Heiligkeit von Qumran immer nur ein Vorspiel bleiben, eine Vorbereitung zu dem, was Jesus verlangt und in Seiner eigenen Person bringt. BARTHÉLEMY hat hier sicher Entscheidendes gesehen, dem der Rezensent beipflichten möchte.

Von S. 217-32 folgt nun J. SCHMITT : *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân*. Schmitt beginnt damit, dass er allen bruderschaftlichen Bewegungen des Judentums zur Zeit Jesu drei kennzeichnende Eigenschaften zuschreibt : hierarchische Organisation, Selbstregierung und moralische Erziehung. Dann jedoch sucht er zu zeigen, wie verschieden diese drei Grundsätze durchgeführt werden können. Hiermit hat er natürlich Recht, fällt aber nach Ansicht des Rezensenten öfters in Überinterpretationen. Er stellt manchmal recht künstliche Unterschiede auf und zieht anderseits Parallelen an den Haaren herbei. So sucht er die Gruppen zu scheiden nach ihren Einteilungsprinzipien wie Abstammung, Geistbegabung und militärische Einteilung. Als ob diese drei nicht auch bei ein und derselben Gruppe Hand in Hand gehen könnten. Immerhin kann seine Arbeit als War-

nung vor übereilten Schlüssen und Identifikationen dienen. Er geht dann zum Vergleich mit der Urkirche über und zieht mancherlei Parallelen. So stellt er *Acta Apostolorum* 1, 15 ff recht interessant ins Licht von Qumran. *Matthäus* 19, 16-22 vergleicht er mit dem Eintrittsverhör durch den *Paqîd* in Qumran (!!). Er kommt zu dem Schluss, die Urgemeinde habe sich weithin aus Anhängern bruderschaftlicher Bewegungen zusammengesetzt, die ihre Formen und Organisation mitgebracht hätten. Sie sei stärker eschatologisch ausgerichtet als Qumran und gereifter durch den Heiligen Geist. Rezensent möchte SCHMITT in manchem Recht geben, aber nicht so weit gehen wie er. Die stärkere eschatologische Ausrichtung der Christenheit scheint ihm nicht richtig zu sein. Das Referat enthält viele interessante Einzelheiten, weckt aber auch wieder eine gewisse Abwehrhaltung.

Und nun zum letzten Beitrag des Bandes, L. CERFAUX : *Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament.* (S. 233-44). Hat man bei J. SCHMITT manchmal das Gefühl er stelle Qumran und Neues Testament zu nahe nebeneinander, so ist bei Cerfaux eher das Gegenteil der Fall. L. CERFAUX ist ein verdienter Neutestamentler, aber in die Fragen von Qumran scheint er weniger eingearbeitet zu sein. Er wüsste sonst wohl, dass Qumran-Kondordanz und Wörterbuch in Vorbereitung sind und nur Sein Wunsch nach einer Grammatik des Qumran-Hebräischen fern aller Erfüllung bleibt. Es muss fraglich scheinen ob dieser Wunsch erfüllbar ist, wenigstens in naher Zukunft. Übersetzungen ins Lateinische gibt es bereits von mehrere Qumran-Texten von BOCCACCIO und BERARDI. Die Texte aus Höhle 1 liegen in bequemen Ausgaben vor und die andren werden folgen. Spezialarbeiten gibt es in Hülle und Fülle. Ganz unrecht hat CERFAUX. mit seinen Wünschen aber doch nicht. Auch der Bibliker braucht genaue Kenntnis der Probleme von Qumran, die er sich aber nicht immer durch eigene Arbeit verschaffen kann. Es fehlt eine Art Handbuch der Qumranologie. Aber dazu ist es wohl vor der Publikation weiterer Texte noch zu früh. CERFAUX betont dann zum eigentlichen Thema übergehend, dass Qumran und Neues Testament von ganz verschiedenen Erfahrungen ausgehen. Im Mittelpunkt des Neuen Testamentes steht Christus, neben ihm die grossen Persönlichkeiten der Urchristenheit. In Qumran kennen wir nur die Persönlichkeit des Wahren Lehrers und diesen nur schattenhaft. Alles andere ist von der Gemeinde aufgesogen und unterdrückt. Das Neue Testament schaffe neue literarische Formen, Qumran kenne weder Evangelien noch Episteln. Qumran schaffe eine Literatur für den eigenen Bereich, aber nicht wie das Neue Testament durch seine Literatur eine neue Lage für die Gemeinden. Parallelen seien zwar vorhanden, aber gerade zu jenen Dingen und Formen, die auch sonst im Judentum zu finden seien. Hiegegen könnte wohl Einspruch erhoben werden. Zum Stil von Qumran meint CERFAUX er sei schwunglos, trocken und juristisch. Das stimmt so allerdings nicht, wenn auch keine Qumran-Schrift den Elan des Neuen Testamentes aufweisen kann. Parallelen bestünden in der Terminologie, aber nie in Einzelheiten.

Diese Parallelen könnten weiter auf gemeinsame Quellen wie *Daniel* und apokryphe Werke zurückgehen. In der Exegese zeige das Neue Testament keine Einflüsse von Qumran. Qumran sei jüdisch, wenn auch dem Mönchsleben angepasst, und habe selbst im Judentum keine nachhaltige Wirkung gehabt. Was an Parallelen zu finden sei, habe im Neuen Testament weder mit Jesus noch mit Paulus etwas zu tun, sondern sei Werk der judenchristlichen Jerusalemer Gemeinde. Die gemeinsame Flüchtlingsituation habe nach 70 diese beiden Gruppen zusammengeführt. *II. Corinther* 6, 14-7, 11 und *Epheser* 5, 6-20 seien nicht paulinisch. Aber handelt es sich gerade bei diesen beiden Stellen nicht um Stücke urgemeindlicher Tradition, die Paulus zitiert? Cerfaux scheint dem Rezensenten mit seiner sehr verständlichen und für begeisterte Qumranologen recht gesunden Abwehr doch übers Ziel zu schiessen. Die Tatsache, dass das Neue Testament ganz in der Auseinandersetzung mit der pharisäischen Geisteshaltung steht, muss nicht so gedeutet werden, dass zwischen neutestamentlicher Gemeinde und Qumran keine Beziehungen bestanden hätten. Und ob Cerfaux's Fachgenossen ihm folgen werden, wenn er die Entstehung der johanneischen Literatur in die Verfallszeit der judenchristlichen Gemeinde nach ihrer Flucht aus Jerusalem verlegt?

G. Molin.

***

K. Starkova, *Règle pour toute la Congrégation d'Israël à la fin des jours*, dans le *Recueil Palestinien*, publié par l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S. — Société Palestinienne Russe, fascicule 4 (67), Moscou-Léningrad, 1959, p. 17-72 (voir *Revue de Qumrân*, t. II, p. 142, n° 236).

Mme K. Starkova est certainement, de tous les auteurs russes, celui qui a travaillé de plus près les textes de Qumrân. Après avoir rédigé plusieurs articles sur l'état des recherches en cette matière (voir *Vetus Testamentum*, VIII, 1958, p. 331-333; *Revue de Qumrân*, I, n° 3, p. 458), elle vient de publier une traduction de la *Règle de la Communauté*, qui doit être suivie de la traduction du *Document de Damas* et d'une étude plus complète sur les principes de la vie sociale à Qumrân.

Mme K. Starkova pense nettement que les gens de Qumrân sont les Esséniens. Pour elle, ce sont la communauté des biens et le travail en commun qui sont les motifs déterminants de cette identification. Un autre argument se tire du fait que, dans le désert de Juda, ne pouvaient apparaître, simultanément et par l'effet du hasard, *deux organisations différentes* prêchant le même principe : la réorganisation de la société humaine. Bien qu'elle reconnaisse que les mêmes idées se sont rencontrées dans la doctrine du christianisme primitif et, au début du Moyen Age, dans le mouvement de Mazdak, ainsi que dans d'autres courants idéologiques du Moyen Orient, Mme Starkova insiste sur l'originalité de l'essénisme, en indiquant que toutes ces doctrines lui sont postérieures et qu'en Palestine elles

se développèrent sur le terrain qu'il avait préparé. Quant aux associations communistes primitives de l'Iran, elles plongent leurs racines dans les mêmes phénomènes historiques, qui, déjà auparavant, avaient exercé leur influence sur cette variété du judaïsme d'où est issue la doctrine essénienne. En ce qui concerne le christianisme, Mme Starkova souligne qu'il s'est développé en Palestine dans des milieux influencés par le mouvement essénien et que, d'autre part, même dans sa toute première période, il n'exigeait pas de ses adeptes d'une façon absolument formelle la mise en commun de tous les biens, comme l'exige *La Règle de la Communauté*. A Qumrân, une transgression préméditée des intérêts de la communauté, y compris les intérêts matériels, est traitée comme un délit grave, tandis que la même *Règle de la Communauté* se montre assez indifférente aux préjudices et aux dommages causés par un des membres de la secte à quelque autre de ses confrères; cette dernière circonstance pourrait d'ailleurs s'expliquer parce que les biens mis à la disposition de chaque membre étaient sans grande valeur.

L'auteur n'accepte ni l'identification des gens de Qumrân avec les « communistes », ni le rapprochement de leurs idées avec celles de la Révolution française ou du socialisme contemporain; l'égalité, dans le sens moderne du mot, n'était pas possible pour une communauté où tous les membres étaient hiérarchisés et où certains, les prêtres et les lévites, possédaient divers privilèges dus à leur origine. Cependant la structure de la secte se caractérisait par une certaine démocratie, comme on le voit, par exemple, dans l'assemblée générale qui approuvait les décisions les plus importantes, dans les élections aux postes de commandement et dans le traitement égalitaire des élus au point de vue des avantages matériels. Mme Starkova souligne encore l'importance de l'obligation du travail, à une époque où celui-ci était la fonction caractéristique des esclaves et des indigents.

En conclusion, l'auteur s'oppose à la tendance qui vise à représenter les Esséniens comme un mouvement révolutionnaire et elle appuie sa thèse en montrant qu'ils cherchaient à s'éloigner de la vie de la masse du peuple et à réaliser leur idéal de relations sociales dans le cercle restreint d'une communauté fermée, dont une partie s'est même éloignée du monde pour vivre dans le désert. Toutefois cette doctrine s'est opposée à l'idéologie prêchée par les classes dirigeantes de la société contemporaine. C'était une réaction spécifiquement négative contre le régime de violence et d'oppression subi par les masses populaires juives et par celles des peuples voisins; ce régime était alors ouvertement pratiqué par les Hasmonéens et les Hérodiens et il fut ensuite remplacé par un système encore plus brutal, introduit par les conquérants étrangers.

En ce qui concerne la traduction elle-même, elle est faite très soigneusement, en tenant compte des traductions occidentales antérieures. Les lacunes ne sont pas comblées. Voici les particularités les plus intéressantes.

I, 15. — Dans l'expression mkwl mw'dyhm, Mme Starkova ne voit pas d'allusion aux questions de calendrier; elle n'accepte pas

pour MW'D la signification « fête », mais traduit ce mot par « temps fixé »; d'après l'auteur, le sens de ce passage est le suivant : il ne faut pas hâter artificiellement les événements ou demeurer en arrière de ceux-ci dans la lutte contre le « monde des ténèbres »; cela pourrait avoir une signification particulière dans les conditions historiques de l'époque, alors que les Juifs étaient continuellement mécontents de la domination étrangère et des forces qui soutenaient cette domination dans leur pays.

III, 1. — Mme STARKOVA lit BYSWDY et non pas BYSWRY; en avouant que le texte n'est pas clair, elle le traduit ainsi : « ...son âme par les bases de la connaissance des lois justes. Il n'est pas (suffisamment) fort pour transformer sa vie et il ne sera pas admis avec les justes ».

VI, 15. — Mme STARKOVA rend HRBYM par « les supérieurs », en les considérant comme les membres jouissant de la plénitude des droits.

VI, 19. — Pour ML'KTW, Mme STARKOVA n'accepte pas le sens de « salaire de son travail », car l'hébreu possède un terme spécial pour cette notion. Le contexte l'autorise à traduire le mot ML'KT par « travail », mais elle n'est pas opposée à ce qu'on lui donne également le sens d' « occupation » ou de « métier ».

VI, 20. — Le mot MŠQH est pris au sens littéral de « banquet ».

VII, 3. — W'ŠR YKḤS BMD'W : Mme STARKOVA accepte pour KḤS le sens de « cacher » et elle traduit « celui qui cachera sa connaissance ». Mais elle considère la traduction de BMD'W par « sciemment » comme inadmissible, car il est excessif de souligner le caractère volontaire de l'action; on vise plutôt le détriment causé aux intérêts de la communauté par ce qui est désigné, sous le terme D'T; il s'agirait ici de la non utilisation de ses capacités au service de la communauté, d'un refus tacite de servir.

VII, 13-14. — L'expression WHW'H PWḤ est traduite tout simplement « tandis qu'il est dénudé », et non pas « si ce (vêtement) est en haillons ».

VIII, 1. — Le passage concernant la composition du conseil est interprété dans le sens suivant : il doit comprendre douze membres dont trois prêtres.

VIII, 13. — HW'H' est considéré comme une altération consciente du tétragramme.

IX, 14. — L'expression BNY ḤṢDWQ est traduite par « les fils de Sadoq ».

X, 1. — La ligne 1 est traduite ainsi : « dans les limites que Dieu a tracées au début de la domination de la lumière, dans sa circulation et dans son éloignement vers la demeure qui lui est assignée ». En note, Mme STARKOVA donne l'explication suivante : Dieu a tracé les limites, c'est-à-dire les périodes des temps, dès lors qu'Il a séparé la lumière des ténèbres et qu'Il a fait de la lumière le principe dominant.

X, 4. — L'expression w'wt n est traduite, en accord avec Habermann, par « signe *nun* (ou *signe authentique*) ».

X, 14. — L'expression mm'rkt 'nšym, est traduite littéralement : « du rang des hommes », c'est-à-dire : « je Le bénis au rang (dans lequel je me trouve) parmi les autres (membres de la secte) ».

XI, 1-2. — Dans l'expression l'nšy mṬh, Mme Starkova propose de vocaliser *muṭṭèh*, comme dans Ézéchiel 9, 9, et de voir en ce terme un « fléchissement », « une déviation arbitraire (de la Loi) ». Elle aboutit au sens suivant : « répondre avec humilité aux arrogants et avec l'esprit affligé aux hommes qui agissent d'une façon arbitraire, qui tendent le doigt, qui prononcent des offenses et qui se procurent des biens ».

XI, 5. — Mme Starkova ponctue le texte comme Habermann : « Et de la source de Sa justice, les lois lumineuses dans mon cœur ».

XI, 8. — Mme Starkova lit yswd mbnyt qwdš lmṬ'ṭ 'wlm et traduit ainsi l'ensemble de la ligne : « et avec les fils du ciel Il a lié leur cercle pour le conseil commun, (Il les a posés) comme fondement des édifices saints, pour la plantation éternelle auprès de chaque période à venir ». Le sens du passage serait que « le fondement des édifices saints », c'est-à-dire l'union de l'homme avec les anges et les saints, donne la base pour la « Nouvelle Jérusalem ».

En définitive, Mme Starkova joue dans son pays un rôle de pionnier en matière d'études qumrâniennes. Elle se consacre à cette tâche avec ardeur et son travail est de haute valeur scientifique. Souhaitons qu'elle trouve de nombreux imitateurs, car on peut compter sur les doigts d'une main les auteurs russes qui suivent son exemple. Ces souhaits sont d'autant plus vifs que la richesse des collections de manuscrits conservés en U. R. S. S. pourrait, peut-être, plus que celles d'autres bibliothèques, permettre de répondre à l'appel de Bardtke lors du dernier Congrès Biblique à Oxford : essayer de rechercher, dans la littérature médiévale, des textes apparentés à ceux de Qumrân.

Simon Szyszman.

BIBLIOGRAPHIE*

OUVRAGES

A. Ouvrages qumrâniens

312 H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*, 1959, Zwingli Verlag, Zürich (132 S.).

313 H. Sérouya, *Les Esséniens*, 1959, Calmann-Lévy, 3, rue Auber, Paris (244 p.).

314 H. Vossberg, *Die Funde am Toten Meer im Lichte des Neuen Testaments*, 1959, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (38 S.).

B. Ouvrages connexes

315 Anonyme, ***Сокрытые сокровища и новая жизнь. Археологические открытия и Евангелие.*** 1959, P. Verbeke, 37 Tempelhof, Bruges, Belgique (196 p.) [*Les trésors cachés et la vie nouvelle. Les découvertes archéologiques et l'Évangile;* pour Qumrân, voir p. 11-32].

316 G. Giannelli—S. Mazzarino, *Trattato di Storia Romana*, 1956, Tumminelli, Roma (461 + 606 p.) [Vedere : Volume II, Appendice seconda : *I manoscritti del Mar Morto : l'origine degli Zeloti e i problemi del primitivo Cristianesimo*, p. 563-574].

317 J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, 1960, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (275 S.; siehe S. 25-30, 45-46, 119-120, 186, 194, 240, 244).

318 A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, 1958, Patmos-Verlag, Düsseldorf (178 S.; siehe S. 138-146 [*1 Q Hodayoth* III, 3-18]).

319 J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959, Brill, Leiden, Nederland (XII + 284 p.).

*M. Chr. Burchard, qui rédigea entièrement les trois précédentes Bibliographies, a bien voulu collaborer encore à celle-ci. Malheureusement, ses charges professionnelles l'obligent, pour le moment, à séjourner loin de toute bibliothèque et donc à interrompre — pour quelque temps seulement, nous l'espérons — sa précieuse collaboration à la *Revue de Qumrân*.

C. Traductions ou rééditions

320 J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 156, 372). — Traduction espagnole : *Los Manuscritos del Mar Muerto y los Orígenes del Cristianismo, traducción de* G. Ferrari *y* J. Mejía, 1959, Criterio, Alsina 840, Buenos Aires (115 p.).

321 P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, new edition, 1959, Brill, Leiden, Nederland (370 p.).

D. Ouvrages collectifs

Lebendiger Geist
Hans-Joachim Schoeps *zum* 50. *Geburtstag von Schülern dargebracht*
herausgegeben von Hellmut Diwald
(*Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, IV)
1959, Brill, Leiden/Köln (viii + 252 S.).

322 H. Hillerbrand, *Die gegenwärtige Täuferforschung. Fortschritt oder Dilemma?*

E. Thèses manuscrites

323 H. A. Butler, *Man and Society in the Qumran Community* (Vanderbilt University, 1959, 278 p.) [microfilm, voir *Revue de Qumrân*, t. II, nº 348].

324 W. E. Davis, *The Origin and Development of Old Testament and Inter-Testamental Belief regarding Life after Death* (Boston University Graduate School, 1957) [microfilm, voir *Revue de Qumrân*, t. II, nº 346].

325 C. E. Hauer, *The Priests of Qumran* (Vanderbilt University, 1959, 221 p.) [microfilm, voir *Revue de Qumrân*, t. II, nº 349].

326 F. D. James, *A Critical Examination of the Text of Isaiah based on the Dead Sea Scroll of Isaiah, the Masoretic Text, the Septuagint and the Isaiah Texts of Clement of Alexandria, Origen, and Eusebius* (Boston University Graduate School, 1959, 439 p.) [microfilm, voir *Revue de Qumrân*, t. II, nº 350].

327 D. G. Vanderlip, *A Comparative Study of Certain Alleged Similarities between the Literature of Qumran and the Fourth Gospel* (University of Southern California, 1959, 268 p.) [microfilm, voir *Revue de Qumrân*, t. II, nº 347].

PÉRIODIQUES

L'Ami du Clergé

69e année. 1959, nº 43, 22 octobre :

328 A. Gelin [recension de A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 4), p. 642-643. — J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 154), p. 643. — *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 55-65), p. 643].

Antiquity

(Ashmore Green, Newbury, Berks., England)

Volume XXX, nº 117, June 1956 :

329 C. H. Gordon [review of D. Barthélemy and J. T. Milik, *Qumran Cave I* (Burchard, *Bibliographie*, nº 85), p. 118].

330 Volume XXXIII, nº 131, September 1959 :
D. W. Thomas, *The Dead Sea Scrolls*, p. 189-194.

Archiv Orientalni

27, 1959, 3 :

331 S. Segert, *New Books on the Dead Sea Scrolls*, p. 447-462 [review of D. Barthélemy and J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert, Qumran Cave I* (Burchard, *Bibliographie*, nº 85), p. 447-448. — N. Avigad and Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon, A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1403), p. 448-449. — P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 180), p. 449. — Y. Yadin, *Mgilat milḥemet bnei 'or bi-bnei ḥošek mim-mgilot Midbar Jhudah* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1338), p. 449-450. — J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 154), p. 450-451. — J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 14), p. 451-452. — A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 275), p. 452-453. — J. Licht, *Mgilat ha-Hodayot mim-mgilot Midbar Jhudah* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 166), p. 453-454. — T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (Burchard, *Bibliographie*, nº 1445; *Revue de Qumrân*, t. I, nº 374), p. 454-455. — M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 152, 371; t. II, nº 42), p. 455-456. — F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 155), p. 456-457. — H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran*

(*Revue de Qumrân*, t. I, n° 298), p. 457-459. — K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 175), p. 459-460. — H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls from Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 173), p. 460. — J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1399; *Revue de Qumrân*, t. I, n° 366), p. 460-461].

Вестник древней истории

(Академия наук СССР)

1958, n° 4 :

332 И. Д. Амусин [I. D. Amusin], *Кумранский фрагмент «Молитвы» вавилонского царя Набонида.* [Fragment qumrânien de la « Prière » du roi babylonien Nabonide], p. 104-117 [texte, version russe et commentaire].

Bible et Terre sainte

(Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris, VIII^e^)

Numéro 23, oct.-nov. 1959 :

333 M. Avi-Yonah, *La forteresse de Massada*, p. 4-12.

334 Baillet—Fontaine—Leconte—Maigret, *Dans le maquis de Ben Koséba : Murabba'at*, p. 14-16.

Numéro 24, décembre 1959 :

335 D. Buzy, *Jean-Baptiste le Précurseur*, p. 4-9.

336 J. Carmignac, *Jésus et Qumrân*, p. 10-11.

Biblica

Volumen 40, 1959, fasciculus 3 :

337 E. F. Sutcliffe, *The General Council of the Qumran Community*, p. 971-983.

Bibliotheca orientalis

Jaargang XVI, 1959, n° 3/4, Mei-Juli :

338 H. J. Franken [review of *La Bible et l'Orient* (Burchard, *Bibliographie*, Nr 803, 722, 370, 1135, 305), p. 99-100].

Bulletin du Comité des Études (Compagnie de Saint-Sulpice)

24, rue Cassette, Paris, VI^e^

Numéro 24, Tome 3, Fascicule 5, janvier-mars 1959 :

339 D. Barthélemy, *Les découvertes de Qumrân et la critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 424-434.

340 P. Benoit, *Saint Paul et Qumrân*, 435-440.

341 A. Feuillet, *La littérature de Qumrân et les écrits johanniques*, 440-456.

The Catholic Biblical Quarterly

Volume XXI, 1959, nº 4, October :

342 J. F. Whealon [review of W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumrân* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 3), p. 557)].

The Church Quarterly Review

Volume CLX, 1959, nº 337, October-December :

343 C. S. Mann, *The Chronology of the Passion and the Qumran Calendar*, p. 446-456.

Deutsches Pfarrerblatt

59. Jahrgang, 1959, Nr. 21, 1. November :

344 H. P. R. [Rezension von F. F. Bruce, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (Burchard, *Bibliographie*, Nr. 1419; *Revue de Qumrân*, t. I, nº 369), S. 501-502].

345 W. Foerster [Rezension von A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 179), S. 502].

Dissertation Abstracts

(University Microfilms, Inc., 313 North First Street, Ann Arbor, Michigan, U. S. A.)

Volume XVII, 1957, nº 7 :

346 [Review of W. E. Davis, *The Origin and Development of Old Testament and Inter-Testamental Belief regarding Life after Death* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 324), p. 1612].

Volume XX, 1959, nº 3 :

347 [Review of D. G. Vanderlip, *A Comparative Study of Certain Alleged Similarities between the Literature of Qumran and the Fourth Gospel* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 327), p. 1085].

Volume XX, 1959, nº 4 :

348 [Review of H. A. Butler, *Man and Society in the Qumran Community* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 323), p. 1459].

349 [Review of C. E. Hauer, *The Priests of Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 325), p. 1464].

350 [Review of E. D. James, *A Critical Examination of the Text of Isaiah based on the Dead Sea Scroll of Isaiah, the Masoretic Text, the Septuagint and the Isaiah Texts of Clement of Alexandria, Origen, and Eusebius* (*Revue de Qumrân*, t. II, nº 326), p. 1465].

Ephemerides Theologicae Lovanienses

Annus 35, 1959, Fasciculus 1, Ian.-Mart. :

351 J. Coppens [recension de M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 334), p. 78-79].

352 L. Dequeker [recension de A. Jaubert, *La date de la Cène* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 161), p. 80-81].

353 *Elenchus Bibliographicus... Qumrân*, p. 151-154.

Annus 35, 1959, Fasciculus 3, Iul.-Oct. :

354 *Elenchus Bibliographicus... Libri Apocryphi. Qumrân*, p. 689-692.

Estudios Biblicos

(Medinaceli 4, Madrid)

Volumen XVIII, 1959, Cuaderno 2° :

355 P. L. Arnaldich [recension de F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 168), p. 200-202. — J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 154), p. 202-203].

Evangelischer Digest

(Senefelderstr. 87, Stuttgart-W.)

1. Jahrgang, 1959/60, Nr. 8, Dezember 1959 :

356 E. Stauffer, *Qumran und die Evangelienforschung*, S. 30-38.

Évidences

(30, rue La Boétie, Paris, VIII^e^)

11^e^ année, n° 80, décembre 1959 :

357 P. Geoltrain, *Une somme sur les manuscrits de la Mer Morte* [recension de A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 4)], p. 44-46.

Finis Terrae

Año V, n° 19, 1958 :

358 T. Eylish, *Los manuscritos del Mar Muerto y la crítica textual*, p. 56-62.

Israel Exploration Journal

Volume 9, 1959, Number 2 :

359 Y. YADIN, *A Midrash on 2 Sam. VII and Ps. I-II (4 Q Florilegium)*, p. 95-98.

360 D. FLUSSER, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VII : I The Temple « not made with hands » in the Qumran Doctrine... II « The Shoot of David who will stand with the Interpreter of the Law »*, p. 99-109.

Journal of Biblical Literature

Volume LXXVIII, 1959, Part III, September :

361 R. W. FUNK, *The Wilderness*, p. 205-214.

362 Y. YADIN, *A crucial passage in the Dead Sea Scrolls (1 Q Sa II, 11-17)*, p. 238-241.

363 G. D. COHEN [review of K. G. KUHN, *Phylakterien aus der Höhle 4 von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 162), p. 268-269].

Journal of Near Eastern Studies

Volume XVIII, 1959, Number 2, April :

364 H. L. GINSBERG, *Notes on some old Aramaic texts*, p. 143-149 (*II, The Genesis Apocryphon*, p. 145-148).

Volume XVIII, 1959, Number 4, October :

365 M. SMITH [review of C. RABIN, *Qumran Studies* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 170), p. 282-283).

The Journal of Religion

(The University of Chicago Press, 5750 Ellis Avenue, Chicago 37, Illinois)

Volume 39, 1959, Number 4, October :

366 J. A. SANDERS, *Habakkuk in Qumran, Paul and the Old Testament*, p. 232-244.

Journal of Semitic Studies

Volume IV, 1959, nº 4, October :

367 C. ROTH, *The Zealots in the War of 66-73*, p. 332-355.

368 L. RABINOWITZ, *The First Essenes*, p. 358-361.

369 L. ROST [review of C. RABIN, *The Zadokite Documents. I The Admonition. II The Laws* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 171), p. 397-398].

370 W. Baumgartner [review of P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 180), p. 398-399].

The Journal of Theological Studies

New Series, Volume X, 1959, Part 2, October :

371 H. F. D. Sparks, *The Symbolical Interpretation of « Lebanon » in the Fathers*, p. 264-279.

372 G. R. Driver [review of H. E. Del Medico, *The Riddle of the Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 157; t. II, n° 43), p. 359-361].

Judaica

(Zwingli-Verlag, Zürich, Cramerstrasse 17, Schweiz)

15. Jahrgang, 1959, Heft 4, 1. Dezember :

373 H. Bergmann [Rezension von K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 175; t. II, n° 46), S. 255-256].

Münchener Theologische Zeitschrift

Jahrgang 10, 1959, Heft 3 :

374 F. Gryglewicz, *Der Evangelist Johannes und die Sekte von Qumran*, S. 226-228 (cf. *infra*, n° 417).

375 M. Rehm [Rezension von M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 152, 371; t. II, n° 42), S. 241-242. — J. van der Ploeg, *Funde in der Wüste Juda* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 178; t. II, n° 45), S. 242-243. — O. Schilling, *Die Höhlenfunde vom Toten Meer : Ende, Anfang oder Ubergang?* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 319), S. 243].

New Testament Studies

Volume 6, 1959/1960, n° 1, October 1959 :

376 O. J. F. Seitz, *Two Spirits in Man : an Essay in Biblical Exegesis*, p. 82-95.

Nouvelle Revue Théologique

Tome LXXXI, n° 9, novembre 1959 :

377 P. Maon [recension de *Von Ugarit nach Qumran. Otto Eissfeldt Festschrift* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 210-211; 453-454), p. 978. — M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 152, 371; t. II, n° 42), p. 980. —

H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 298), p. 980-981. — K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 175; t. II, n° 46), p. 981-982. — M. Martin, *The scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, I and II (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 310 bis; t. II, n° 11), p. 982-983. — J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 154), p. 983-984. — *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 419-427), p. 984. — H. E. Del Medico, *Le mythe des esséniens des origines à la fin du Moyen Age* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 158), p. 984-985. — A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 4), p. 985. — F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 168), p. 985-986].

Novum Testamentum

Volume III, 1959, Fascicle 3, October :

378 D. [review of W. S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. II, n° 10), p. 238-239].

Orientalische Literaturzeitung

54. Jahrgang, 1959, Nummer 9/10, September/Oktober :

379 O. Eissfeldt [Rezension von C. Rabin and Y. Yadin, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 200-209), Spalte 493-495].

La Rassegna Mensile di Israel / ישראל

Volume XXV, 1959, n° 1, Gennaio :

380 A. Segre [Recensione di M. Burrows, *Prima di Cristo. La scoperta dei rotoli del Mar Morto* (Burchard, *Bibliographie*, n° 233; *Revue de Qumrân*, t. I, n° 370), p. 46-48].

Volume XXV, 1959, n° 6, Giugno :

381 A. N. M. [Recensione di C. Roth, *The historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 316), p. 243-245).

Revista Biblica

Año 21, Julio-Setiembre 1959, n° 93 :

382 P. Hoyos [recension de J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 153), p. 176-177. — Idem, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 154), p. 177].

Revista de la Universidad

Publicación de la Universidad Nacional de La Plata
(Plaza Rocha 137, La Plata, Argentina)

1957, nº 1 (Julio-Setiembre); nº 2 (Octubre-Diciembre) :

383 A. Rosenvasser, *Los manuscritos del desierto de Judá*, p. 33-45, 49-62.

Revue Biblique

66e année, 1959, nº 3, juillet :

384 J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumrân (3 Q 15). Traduction et commentaire topographique*, p. 321-357.

385 C. Spicq, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu XXIII, 10?*, p. 387-396.

386 M. E. Boismard [recension de M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 334), p. 450-451].

387 P. Benoit [recension de *Studies in the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 411-418), p. 455-456. — F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 155), p. 457-459. — H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 298), p. 459-461. — C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 316), p. 461-463. — A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 326), p. 463. — M. Wallenstein, *The Nezer and the Submission in Suffering. Hymn from the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 327), p. 464].

388 R. de Vaux [recension de M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 152, 371; t. II, nº 42), p. 456-457].

389 J. P. Audet [recension de J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 154), p. 464-466].

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

39e année, 1959, nº 3 :

390 E. Jacob [recension de D. Howlett, *Les Esséniens et le Christianisme* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 159), p. 297-298. — K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 175; t. II, nº 46), p. 298-299. — A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 179), p. 300-301. — A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 275), p. 301].

Revue de Théologie et de Philosophie

3e série, 9e année, 1959, III :

391 P. Bonnard [recension de M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 334), p. 262-263].

Revue Thomiste

LXVIIe année, t. LIX, nº 2, avril-juin 1959 :

392 M. L. Ramlot [recension de *Volume du Congrès, Strasbourg, 1956* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 5-6, 441), p. 397-407 (pour *Qumrân*, p. 398)].

Scholastik

XXXIV. Jahrgang, 1959, Heft IV :

393 J. Haspecker [Rezension von M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 152, 371; t. II, nº 42), S. 580-581. — J. van der Ploeg, *Funde in der Wüste Juda* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 178; t. II, nº 45), S. 581. — J. Daniélou, *Qumran und der Ursprung des Christentums* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 156. 372; t. II, nº 317), S. 581. — A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 179), S. 581-582].

Scottish Journal of Theology

(Oliver & Boyd Ltd., Edinburgh, Tweeddale Court)

Volume 12, 1959, No. 4, December :

394 R. McL. Wilson [review of H. E. Del Medico, *The Riddle of the Scrolls* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 157; t. II, nº 43), p. 447-448].

Tarbiz / תרביץ

(The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, Israel)

395 ש. טלמון, "מחזור" הברכות של כת מדבר יהודה S. Talmon, *The Order of Prayers of the Sect from the Judaean Desert*, p. 1-20; English summary, p. I.

Theologische Literaturzeitung

84. Jahrgang, 1959, Nummer 10, Oktober :

396 F. Maass [Rezension von M. Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer* (Burchard, *Bibliographie*, nº 233; *Revue de Qumrân*, t. I, nº 370), Spalte 746-748].

397 R. Meyer [Rezension von C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Spalte 748].

84. Jahrgang, 1959, Nummer 11, November :

398 R. Meyer [Rezension von K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 163), Spalte 824-825].

Theologische Quartalschrift

139. Jahrgang, 1959, 2. Quartalheft :

399 Botterweck [Rezension von P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 180), S. 223-224. — F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 168), S. 224-225].

Theologische Revue

54. Jahrgang, 1958, Nr. 3, 4, 5/6 :

400 R. Samulski, *Theologische Bibliographie...* iv. *Bibelwissenschaft...* 2. *Altes Testament*, Spalte 133, 183, 265-266.

55. Jahrgang, 1959, Nr. 1, 2 :

401 R. Samulski, *Theologische Bibliographie...* iv. *Bibelwissenschaft...* 2. *Altes Testament*, Spalte 37, 86.

Verbum Domini

Volumen 37, 1959, Fasciculus 5 :

402 H. Kruse, *Novi Foederis Hora Natalis*, p. 257-275 (pro *Qumrân*, p. 258-260).

Volumen 37, 1959, Fasciculus 6 :

403 S. Lyonnet, *De notione expiationis*, p. 336-352 (*Nota de usu verbi « kipper » in documentis Qumrân*, p. 349-352).

404 P. Nober [recensio H. Wildberger, *Die Handschriftenfunde beim Toten Meer und ihre Bedeutung für die Erforschung der Heiligen Schrift* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1524), p. 367. — E. Stauffer, *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer* (Burchard, *Bibliographie*, n° 1502), p. 367-368].

405 M. Martin [recensio H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. II Die Sekte von Qumran* (*Revue de Qumrân*, t. I, n° 298), p. 380-381].

Vetus Testamentum

Volume X, 1960, n° 1, January :

406 C. Roth, *The subject matter of Qumran exegesis*, p. 51-68.

407 L. H. Silberman, *A note on the copper scroll*, p. 77-79.

408 M. Sznycer [recension de J. Licht, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 166), p. 106-109].

Vigiliae Christianae
(North-Holland Publishing Company, Amsterdam)

Volume XIII, 1959, nº 3, September :

409 R. M. Grant [review of A. Jaubert, *La date de la Cène* (*Revue de Qumrân*, t. I, nº 161), p. 190].

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

69. Band, 1957, Heft 1/4 :

410 H. Gese, *Die hebräischen Bibelhandschriften zum Dodekapropheton nach der Variantensammlung des Kennicott*, S. 55-69 (siehe S. 57-60, 65).

411 H. E. Del Medico, *Melsidédech*, p. 160-170 (voir p. 166, 170).

412 J. Hempel, *Vorwelt, Welt, Werden und Ausklang des Alten Testaments*, S. 229-238 [siehe Rezension von N. Avigad-Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon* (Burchard, *Bibliographie*, Nr. 1403), S. 233-234].

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Band 50, 1959, Heft 3-4 :

413 W. Grundmann, *Fragen der Komposition des lukanischen « Reiseberichts »*, S. 252-270 (siehe S. 260-263).

414 P. Winter, *The Holy Messiah*, S. 275.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Band XI, 1959, Heft 4 :

415 S. Szyszman, *Ascèse et pauvreté dans la doctrine karaïte*, S. 373-379 (Resümee : *Askese und Armut in der Karäischen Lehre*, S. 379-380).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

56. Jahrgang, 1959, Heft 2 :

416 S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus. Zugleich ein Beitrag zur Form- und Überlieferungsgeschichte der Qumrantexte*, S. 155-185.

Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersitetu Lubelskiego
(Lublin, Poland)

2, 1959, nº 2 :

417 F. Gryglewicz, *Św. Jan Ewangelista a Qumrańczycy*, p. 121-125 [German version, see *supra*, nº 374].

Журнал Московской Патриархии
(Б. Пироговская, 2, Москва Г-48)

Décembre 1957 :

418 Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский, *К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря.* [Mikhail, évêque de Smolensk et de Dorogobuz, *A l'occasion du dixième anniversaire des découvertes sur les bords de la Mer Morte*], p. 54-64.

Août 1958 :

419 Idem : *Иоанн Креститель и община Кумрана* [*Jean-Baptiste et la Communauté de Qumrân*], p. 65-72.

Les auteurs et les éditeurs de travaux sur *Qumrân* faciliteraient beaucoup l'établissement de cette bibliographie, s'ils avaient l'amabilité de faire connaître leurs publications à la *Revue de Qumrân*. D'avance : merci.

Imprimé en France. — Letouzey et Ané, imprimeurs à Gentilly (Seine).
Dépôt légal 1er trim. 1960, impr. n. 306; édit. n. 226.

The *Revue de Qumrân* accepts erudite articles written in any of the main languages: English, French, German, Italian, Latin and Spanish.

The text must be carefully typed, with a wide space between the lines; it should contain neither abbreviations nor symbols, lest they complicate the task of the foreign readers. The Dead Sea Scrolls should be designated either by the exact translation of their title *(Rule of Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, or by the complete mention *(1 Q Serek, 1 Q Milḥamah, 1 Q Genesis Apocryphon)* of the symbols proposed by J. T. Milik in *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave I*, p. 46-48.

Except during the summer holidays, the authors will receive the proofs of every article within one month after its acceptance. They will correct their proofs rapidly: as soon as the proofs are read and are sufficient in quantity, an issue will be put up for sale.

Each writer will keep the entire responsibility for his articles and corrections. The terms of the articles or recensions will not bind the review.

The publishers of the review contemplate offering a remuneration of 10 NF per printed page, as soon as one thousand copies of each issue has been sold; furthermore thirty off-prints will be reserved for the authors.

The scholars who are willing to write recensions are kindly requested to make themselves known to the editor; they will keep for themselves the copy of the book to be reviewed and they will, also, receive the same remuneration and same number of off-prints as the authors of articles. They will be kind enough to draw up their recension within one month.

Any article to be published, any book to be reviewed, any periodical to be mentioned in the Bibliography must be addressed to: Abbé Jean Carmignac, editor, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^{e}.

A NOS COLLABORATEURS

Les langues admises dans la *Revue de Qumrân* sont l'allemand, l'anglais, l'espagnol, le français, l'italien ou le latin.

Les manuscrits doivent être soigneusement dactylographiés et largement interlignés. Pour faciliter la tâche des lecteurs de langue maternelle différente, on n'emploiera ni sigles, ni abréviations. Les divers manuscrits de Qumrân seront désignés soit par la traduction de leur titre exact *(Rule of the Community, Gemeinderegel, Règle de la Communauté...)*, soit par les sigles proposés par J. T. Milik (*Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I*, p. 46-48); toutefois l'on aura soin, pour éviter les confusions, d'écrire chaque fois en toutes lettres *1 Q Serek, 1 Q Milḥamah, 1 Q Genesis Apocryphon*, etc.)

Sauf à l'époque des vacances annuelles, les auteurs reçoivent dans le délai d'un mois les épreuves de leurs articles; ils sont priés de les corriger le plus rapidement possible; les articles figurent dans la Revue selon la date où nous parviennent les épreuves corrigées.

Chaque collaborateur reste seul responsable de ses articles et de la correction des épreuves. La Revue décline toute responsabilité en ce qui concerne le fond ou la forme des articles et des recensions.

Les auteurs reçoivent une trentaine de tirés à part. Lorsque le numéro de la Revue aura été vendu à 1.000 exemplaires, ils toucheront une rémunération de 10 NF par page.

Les savants qui désireraient rédiger des recensions sont priés d'en avertir le Secrétaire de rédaction; ils garderont l'exemplaire envoyé et bénéficieront aussi de la rémunération de 10 NF par page. Ils voudront bien rédiger leur compte rendu dans le délai d'un mois.

Les articles à publier, les ouvrages à recenser, les revues à signaler dans la bibliographie doivent être adressés directement au Secrétaire de rédaction : Monsieur l'abbé Jean Carmignac, 50, rue de Vaugirard, Paris, VI^e^, France.

REVUE DE QUMRAN
Letouzey et Ané, éditeurs
87, boulevard Raspail, Paris VI^e^